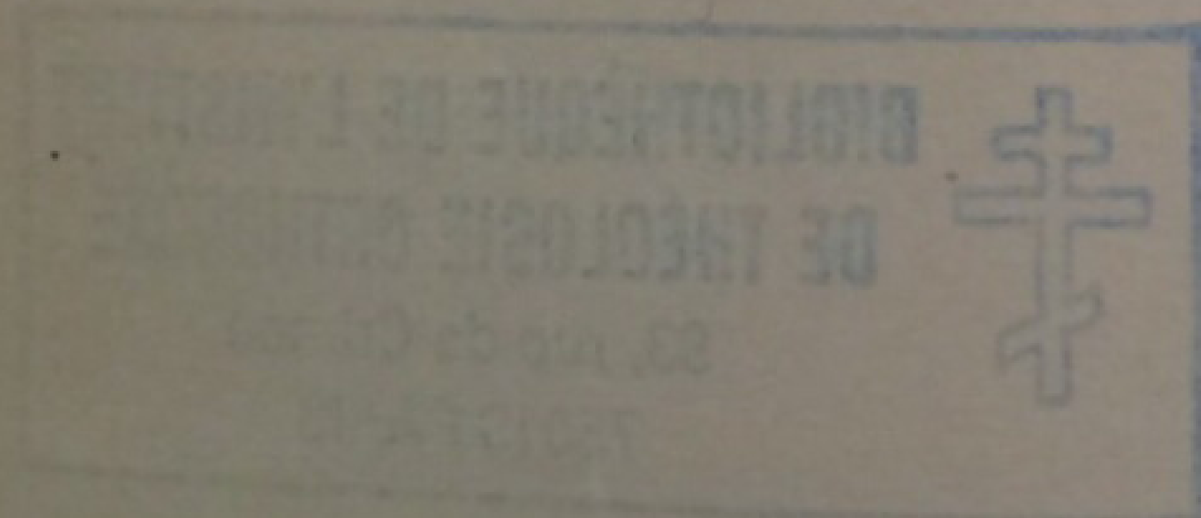
INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE



LES PÈRES LATINS



INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

VOLUME IV

INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

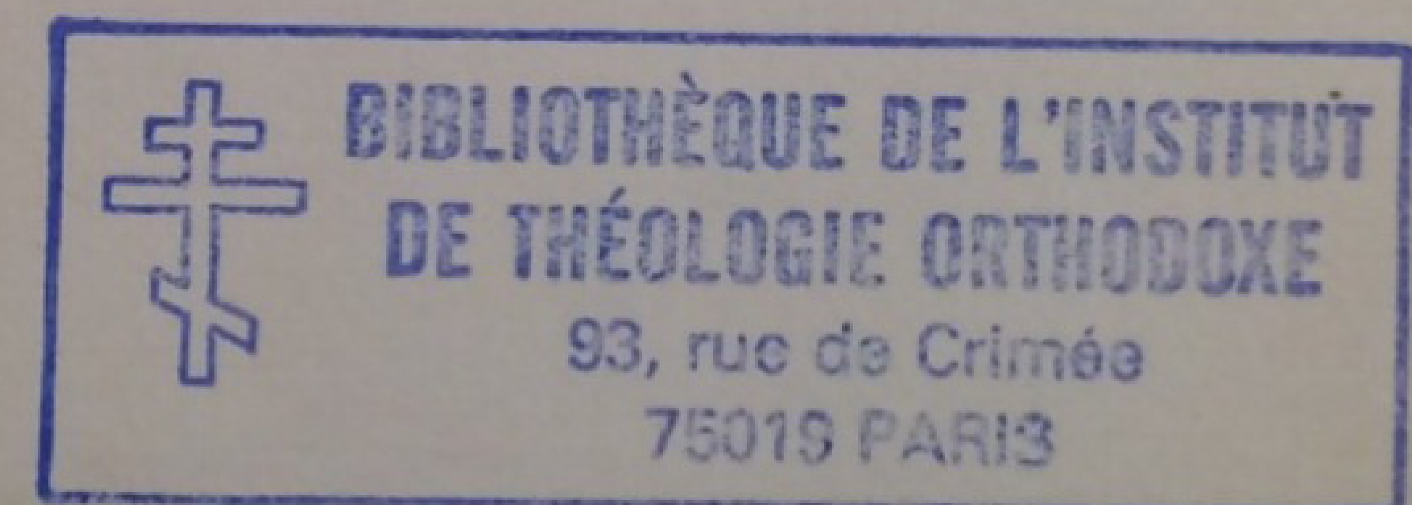
VOLUME IV

Du concile de Nicée (325)
au concile de Chalcédoine (451)

LES PÈRES LATINS

sous la direction
de ANGELO DI BERARDINO
avec une présentation de
JOHANNES QUASTEN

Traduction de l'italien par Jean-Pierre BAGOT
Révision par A.-G. HAMMAN



MCMLXXXVI
LES ÉDITIONS DU CERF
29, BOULEVARD LATOUR-MAUBOURG
PARIS-VII[e]

PRÉSENTATION

Le présent volume veut continuer ma *Patrologie*.

L'âge d'or de la littérature latine chrétienne est si étendu qu'un seul auteur ne peut plus la traiter tout entière. À elle seule, la bibliographie de saint Augustin occupe actuellement des volumes entiers. De plus, ma longue maladie m'a empêché d'achever mon œuvre.

C'est pourquoi je suis profondément reconnaissant à cette équipe de huit professeurs de l'institut patristique Augustinianum de Rome d'avoir entrepris cette œuvre et d'avoir complété pour la partie latine mon volume sur « l'âge d'or de la littérature patristique grecque ».

Johannes QUASTEN

AVERTISSEMENT

Le présent volume se situe dans le prolongement de l'œuvre désormais classique du Pr Johannes Quasten, qu'il veut continuer.

Il s'étend du concile de Nicée au concile de Chalcédoine, comme pendant au volume précédent, consacré aux Pères grecs de la même époque.

C'est l'époque nouvelle de Constantin et de ses continuateurs, celle de figures comme Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon le Grand; celle de la crise arienne et des hérésies christologiques, du pélagianisme. C'est aussi l'époque de la rupture progressive entre l'Orient et l'Occident, sur le plan tant politique que culturel.

Les différents collaborateurs ont étudié les divers Pères avec une certaine autonomie dans leur présentation. Diversité qui ne devrait en rien nuire à l'unité de l'ensemble mais en dégager les lignes essentielles.

L'édition française traduit l'original italien, en recourant par endroits au texte espagnol, déjà révisé par J. Guirau, en mettant à jour la bibliographie pour l'essentiel jusqu'en 1986.

SOMMAIRE

TABLE DES SIGLES
ET DES ABRÉVIATIONS

AAB	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
AAM	Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, München.
AAWW	Anzeiger der Akademie der Wissenschaften, Wien.
AB	Analecta Bollandiana, Bruxelles.
AC	F. J. Dölger, Antike und Christentum, Münster i. W.
ACL	Antiquité classique, Louvain.
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, éd. E. Schwartz, Berlin.
ACW	Ancient Christian Writers, éd. J. Quasten et J. C. Plumpe, Westminster (Md. London).
AER	American Ecclesiastical Review, Washington (D.C.).
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin.
AGWG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen.
AHD	Archives d'histoire doctrinale et littéraire, Paris.
AIPh	Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Paris-Bruxelles.
AJA	American Journal of Archaelogy, Princeton.
AJPh	American Journal of Philology, Baltimore.
AKK	Archiv für katholisches Kirchenrecht, Mainz.
AL	Acta Linguistica, Copenhagen.
ALG	Sankt Augustinus — Der Lehrer der Gnade, Würzburg 1955 s.
ALMA	Archivum latinitatis medii aevi (Bulletin Du Cange), Paris-Bruxelles.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg.
ANF	Ante-Nicene Fathers, Buffalo-New York.
Ang	Angelicum, Roma.
ANL	Ante-Nicene Christian Library, Edinburgh.
Ant	Antonianum, Roma.
AnThA	Année Théologique Augustinienne, Paris.
APF	Archiv für Papyrusforschung, Leipzig.
APh	Archives de philosophie, Paris.
AR	Archivum Romanicum, Firenze.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft, Berlin-Leipzig.
ASS	Acta Sanctorum, éd. par les Bollandistes, Bruxelles.
AST	Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona.
AT	Année théologique, Paris.
ATG	Archivo Teológico Granadino, Granada.

AThR	Anglican Theological Review, New York.
Aug	Augustinianum, Roma.
AugL	Augustiniana, Louvain.
AugMag	Augustinus Magister, Congrès international augustinien, Paris, 21-24 sept. 1954. Vol. I et II : Communications ; vol. III : Actes, Paris.
BAB	Bulletin de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique, Bruxelles.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
BAGB	Bulletin de l'Association G. Budé, Paris.
BALAC	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, Paris.
BAM	Bibliotheca Ambrosiana, Milano.
BAPC	Bulletin of the Polish Academy, Krakow.
BA	Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, Paris.
BBR	Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.
BEHE	Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris.
Bess	Bessarione, Roma.
BFC	Bollettino di Filologia classica, Torino.
BFTh	Beiträge zur Förderung der Theologie, Gütersloh.
BHL	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis — Ed. Socii Bollandiani — Bruxelles 1, 1898 s.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen.
Bibl	Biblica, Roma.
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.
BiNJ	Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuiten, Roermond-Maastricht.
BiZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn-Freiburg.
BJ	Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, Leipzig.
BJR	Bulletin of John Rylands Library, Manchester.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, éd. F.X. Reithmayr et V. Thalhofer, Kempten.
BKV[2]	Bibliothek der Kirchenväter, éd. O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman, Kempten-München.
BKV[3]	Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, éd. O. Bardenhewer, J. Zellinger, J. Martin, München.
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse.
BM	Benediktinische Monatschrift, Beuron.
BNJ	Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, Athènes.
BoZ	Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, Düsseldorf.
BTAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, Louvain.
BVM	Bologolovskij Vestnik, Moscou.

Byz	Byzantion, Bruxelles.
BZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig-München.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington (D.C.).
CC	Civiltà Cattolica, Roma.
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout-Paris.
CD	La Ciudad de Dios, Madrid.
CE	The Catholic Encyclopedia, New York. Suppl.
Ch	Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Herg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Würzburg, I, II.
CH	Church History, Chicago.
ChQ	The Church Quarterly Review, London.
CHR	The Catholic Historical Review, Washington (D.C.).
CJ	Classical Journal, Chicago.
Clavis	E. Dekkers - A. Gaar, Clavis Patrum Latinorum 1961[2] (SE 3).
CPh	Classical Philology, Chicago.
CPG	M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum, Turnhout 1974.
CPL	Clavis (cf. ci-dessus).
CPS	Corona Patrum Salesiana, Torino.
CPT	Cambridge Patristic Texts.
CQ	Classical Quarterly, London-Oxford.
CR	The Classical Review, London-Oxford.
CRI	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn.
CT	Codex Theodosianus.
CTh	Collectanea Theologica, Lwow.
DA	Dissertation Abstracts, Ann Arbor, Michigan.
DAC	Dictionary of the Apostolic Church, éd. J. Hastings, Edinburgh.
DAL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, éd. E. Cabrol - H. Leclercq, Paris.
DAp	Dictionnaire d'apologétique, éd. A. d'Alès, Paris.
DB, DBS	Dictionnaire de la Bible, éd. F. Vigouroux, Paris, Suppl.
DCA	Dictionary of Christian Antiquities, éd. W. Smith et S. Cheetham, London, 2 vol.
DCB	Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, éd. W. Smith - H. Wace, London, 4 vol.
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique, par V. Villien, E. Magnin, R. Naz, Paris.

DHC	Documents Illustrative of the History of the Church, éd. B.J. Kidd, London, 2 vol.
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, éd. A. Baudrillart, Paris.
Did.	Didaskaleion, Torino.
DLZ	Deutsche Literaturzeitung, Leipzig.
DOP	Dumbarton Oaks Papers, Cambridge (Mass.).
DPAC	Dizionario patristico e di antiquità cristane Cas. Monf.
DR	Downside Review, Stratton on the Fosse n. Bath.
DS	H.J. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*..., Barcelona, 1965.
DSp	Dictionnaire de la Spiritualité, éd. M. Viller, Paris.
DSt	Dominican Studies, Oxford.
DT	Divus Thomas, Freiburg (S.).
DTC	Dictionnaire de théologie catholique, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, Paris.
DTP	Divus Thomas, Piacenza.
EA	Enchiridion Asceticum, éd. M.J. Rouët de Journel - J. Dutilleul, 4 éd. Barcelona.
EB	Estudios Bíblicos, Madrid.
EBrit	Encyclopaedia Britannica, 14 éd., Chicago-London-Toronto.
EC	Enciclopedia cattolica, Roma.
ECl	Estudios Clásicos, Madrid.
ECQ	Eastern Churches Quarterly, Ramsgate.
EE	Estudios eclesiásticos, Madrid.
EH	Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, éd. Ueding-Kirch, 6 éd. Barcelona.
EHPR	Études d'histoire et de philosophie religieuses.
EHR	English Historical Review, London.
EL	Ephemerides Liturgicae, Roma.
EM	Estudios Marianos, Madrid.
EO	Échos d'Orient, Paris.
Eos	Eos. Commentarii Societatis Philologicae Polonorum, Lwow.
EP	Enchiridion Patristicum, éd. M.J. Rouët de Journel, 14 éd., Barcelona.
EPhM	Ephemerides Mariologicae, Madrid.
ES	Enchiridion Symbolorum, éd. Denzinger-Umberg, 25 éd., Barcelona.
Et	Études, Paris.
EtByz	Études Byzantines, Paris.
EtC	Études Classiques, Namur.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.
ExpT	The Expository Times, Edinburgh.
FC	The Fathers of the Church, New York.

FF	Forschungen und Fortschritte, Berlin.
FKDG	Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte, Göttingen.
FLDG	Forschungen zur christl. Literatur - und Dogmengeschichte, Paderborn.
Folia	Folia : Studies in the Christian Perpetuation of the Classics, New York.
FP	Florilegium Patristicum, Bonn.
FRL	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, Göttingen.
FS	Franciscan Studies. S. Bonaventure (N. Y.), N.S.
FThSt	Freiburger Theologische Studien, Freiburg i.B.
GAb	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller, Leipzig.
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen, Göttingen.
Gno	Gnomon, Berlin.
Greg	Gregorianum, Roma.
GTT	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Aalten.
HAPhG	Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heidelberg.
Hermathena	Hermathena. A Series of Papers on Literature, Science and Philosophy, Dublin-London.
Hermes	Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin.
HispS	Hispania Sacra, Madrid-Barcelona.
HJ	The Hibbert Journal, London.
HJG	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Köln.
HS	Harvard Studies and Notes in phil. and lit., Cambridge, Mass.
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge, Mass.
HThR	Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.
HTS	Harvard Theological Studies, Cambridge, Mass.
HVS	Historische Vierteljahrsschrift, Leipzig.
HZ	Historische Zeitschrift, München-Berlin.
IER	The Irish Ecclesiastical Record, Dublin.
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift, Bern.
Isis	Isis. Quarterly Organ of the History of Science Society, Bruges - Cambridge (Mass.).
ITQ	The Irish Theological Quarterly, Dublin.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.
Jaffé	Regesta Pont. Romanorum.
JBL	Journal of Biblical Literature, New Haven.

JDAI Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin.
JEH The Journal of Ecclesiastical History, London.
JHS Journal of Hellenic Studies, London.
JL Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster i.W.
JLH Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie, Kassel.
JQR Jewis Quarterly Review, Philadelphia.
JR Journal of Religion, Chicago.
JRS Journal of Roman Studies, London.
JS Journal des Savants, Paris.
JSOR Journal of the Society of Oriental Research, Chicago.
JThSt Journal of Theological Studies, London.

KA Kyrkohistorisk Arskrift, Stokholm.
KGA Kirchengeschichtl. Abhandl., éd. M. Sdralek, Breslau.
KT Kleine Texte für Vorlesungen und Üebungen, éd. H. Lietzmann, Berlin.

Latomus Latomus, Revue des études latines, Bruxelles.
LCC Library of Christian Classics, éd. J. Baillie, J.T. McNeill, H.P. van Dusen, London-Philadelphia.
LCL Loeb Classical Library, London-New York.
LF Liturgiegeschichtliche Forschungen, Münster i.W.
LFC Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, éd. E.B. Pusey, J. Keble et J.H. Newman, Oxford.
LJ Liturgisches Jahrbuch, Münster.
LNPF A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, éd. Ph. Schaff et H. Wace, Buffalo - New York.
LQ Liturgiegeschichtliche Quellen, Münster i.W.
LQF Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Münster i.W.
LThK Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.B.
LThK^{2} Idem, 2 éd., Freiburg.
LThPh Laval Théologique et Philosophique, Québec.
LZ Liturgische Zeitschrift, Regensburg.
LZB Literarisches Zentralblatt, Leipzig.

M 1re éd. des œuvres de S. Augustin, par les mauristes, Paris 1679-1970.
MAH Mélanges d'archéologie et d'histoire, Roma-Paris.
Mansi J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Ampl. Collectio, Firenze; réédité Paris-Leipzig.
MBTh Münsterische Beiträge zur Theologie, Münster i.W.

MD La Maison-Dieu, Paris.

MDAI Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung, Heidelberg.
MGH Monumenta Germaniae Historica, Hannover-Berlin.
MGWJ Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Breslau.
MM Münchener Museum.
Mnem Mnemosyne, Leyden.
MS Mediaeval Studies, Toronto.
MSCA Miscellanea Agostiniana, Roma.
MSCI Miscellanea Isidoriana, Roma.
MSLC Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica, Catania.
MSR Mélanges de Science Religieuse, Lille.
MStHTh Münchener Studien zur historischen Theologie, München.
MTS Münchener teologische Studien, München.
MTZ Münchener theologische Zeitschrift, München.
Mus Le Muséon, Louvain.

NA Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover.
NADG Neues Archiv der Geselsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover.
NBA Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino, edizione latino-italiana a cura di P. Agostino Trapè (Augustinianum), Roma 1965 s.
NC La Nouvelle Clio, Bruxelles.
ND Nuovo Didaskaleion, Catania.
N.F. Neue Folge.
NGWG Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NJKA Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Leipzig.
NKZ Neue kirchliche Zeitschrift, Erlangen-Leipzig.
NRTh Nouvelle Revue Théologique, Tournai.
N.S. Nuova Série, Nouvelle Série, New Series.
NSch New Scholasticism, Washington.
NTA Neutestamentliche Abhandlungen, Münster.
NTT Nieuw Theologisch Tijdschrift, Haarlem.

OC Oriens Christianus, Leipzig.
OCh Orientalia Christiana, Roma.
OCP Orientalia Christiana Periodica, Roma.
ODC The Oxford Dictionary of the Christian Church, éd. F.L. Cross, London.
OLZ Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig.
Or Orientalia. Commentarii periodici Pont. Instituti Biblici, Roma.

Orph	Orpheus, Rivista di umanità classica e cristiana, Catania.
OrSyr	L'Orient Syrien, Paris.
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg.
PB	Pastor Bonus, Trier.
PC	Paraula Cristiana, Barcelona.
PDF	Pères dans la foi, Paris.
PG	Migne, Patrologia, series graeca.
Phil	Philologus, Leipzig.
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda.
PhW	Philologische Wochenschrift, Leipzig.
PL	Migne, Patrologia, series latina.
PLS	Migne, Patrologia, series latina. Supplementum publié par A. Hamman.
PO	Patrologia Orientalis, Paris.
PS	Patrologia Syriaca, éd R. Graffin, Paris, 3 vol.
PSt	Patristic Studies, éd R.J. Deferrari, Catholic University of America, Washington (D.C.).
PThR	Princeton Theological Review, Princeton.
PWK	Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.
QLP	Questions liturgiques et paroissiales, Louvain.
RABM	Revista de archivos, bibliotecas y museos, Madrid.
RAC	Rivista di archeologia cristiana, Roma.
RACh	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
RAChS	Supplément, Stuttgart.
RAE	Revista Agustiniana de Espiritualidad, Calahorra.
RAL	Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, Roma.
RAM	Revue d'ascétique et de mystique, Paris.
RAp	Revue pratique d'apologétique, Paris.
RB	Revue bénédictine, Maredsous.
RAug	Recherches augustiniennes, Paris.
RBibl	Revue biblique, Paris.
RBPh	Revue Belge de philologie et d'histoire, Bruxelles.
RC	Revue critique d'histoire et de littérature, Paris.
RCC	Revue des cours et conférences, Paris.
RCCM	Rivista di cultura classica e medievale, Roma.
RDC	Revue de droit canonique, Strasbourg.
RE	Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, ^{3}Leipzig.
REAN	Revue des études anciennes, Bordeaux.
REAug	Revue des études augustiniennes, Paris.
REB	Revue des études byzantines, Paris.

RELA	Revue des études latines, Paris.
RET	Revista Española de Teología, Madrid.
RevR	Review of Religions, New York.
RevSR	Revue des sciences religieuses, Strasbourg.
REyC	Religión y Cultura, Madrid.
RF	Razón y Fe, Madrid.
RFE	Revista de Filología Española, Madrid.
RFIC	Rivista di filologia e istruzione classica, Torino.
RFN	Rivista di filosofia neo-scolastica, Milano.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, ^{3}1957.
RH	Revue historique, Paris.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain.
RHEF	Revue de l'histoire de l'Église de France, Paris.
RHL	Revue d'histoire et de littérature religieuse, Paris.
RhM	Rheinisches Museum für Philologie, Frankfurt a.M.
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Strasbourg.
RHR	Revue d'histoire des religions, Paris.
RIL	Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere, Milano.
RLM	Revue liturgique et monastique, Maredsous.
RPARA	Rendiconti della P. Accademia Romana di archeologia, Roma.
RPh	Revue de philologie, Paris.
RQ	Römische Quartalschrift, Freiburg i.B.
RQH	Revue des questions historiques, Paris.
RR	Ricerche religiose, Roma.
RSCI	Rivista di storia della Chiesa in Italia, Roma.
RSFR	Rivista di studi filosofici e religiosi, Roma.
RSH	Revue de synthèse historique, Paris.
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa, Firenze.
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris.
RSR	Recherches de science religieuse, Paris.
RStR	Ricerche di storia religiosa, Roma.
RT	Revue thomiste, Paris.
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain.
RTP	Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.
RTr	Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, Perugia.
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa.
SA	Studia Anselmiana, Roma.
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.

SAM	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
SAPF	Swiety Augustin. Pisna filozoficzne, Warszawa.
SAW	Sitzungsberichte, Akademie von Wien.
SC	La Scuola Cattolica, Milano.
SCA	Studies in Christian Antiquity, éd. J. Quasten, Washington (D.C.).
SCh	Sources chrétiennes, éd. H. de Lubac et J. Daniélou, Paris.
Schol	Scholastik, Freiburg-Eupen.
SD	Studies and Documents, éd. K. Lake et S. Lake, London-Philadelphia.
SE	Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, Brugge-'s Gravenhage.
SIF	Studi Italiani di Filologia Classica, Firenze.
SJMS	Speculum. Journal of Medieval Studies, Cambridge (Mass.).
SKGG	Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft.
SM	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, München.
SO	Symbolae Osloenses, Oslo.
So	Sophia, Milano.
SP	Studia Patristica. Atti dei Convegni Intern. di Oxford (TU), Berlin.
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge, London.
SPM	Stromata Patristica et Mediaevalia, éd. C. Mohrmann et J. Quasten, Utrecht.
SQ	Sammlung ausgewählter Quellenschriften zur Kirchen - und Dogmengeschichte, Tübingen.
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain.
ST	Studi e Testi, Roma.
StBN	Studi Bizantini et Neoellenici, Roma.
StC	Studia Catholica, Nijmegen.
StGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn.
STh	Studia Theologica, Lund.
StP	Studia Patavina, Padova.
ThBl	Theologische Blätter, Leipzig.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn.
ThJ	Theologische Jahrbücher, Leipzig.
ThLB	Theologisches Literaturblatt, Leipzig.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen.
ThR	Theologische Revue, Münster i.W.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, Gotha.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
TJHC	Theology. Journal of Historic Christianity, London.

TP	Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Lancaster, Pa.
TPL	Textus patristici et lit. Regensburg.
TS	Theological Studies, Baltimore.
TSt	Texts and Studies, éd. J.A. Robinson, Cambridge, England.
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift, Trier.
TU	Texte und Untersuchungen, Leipzig.
TZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
UTQ	University of Toronto Quarterly, Toronto.
VC	Vigiliae Christianae, Amsterdam.
VD	Verbum Domini, Roma.
VetChr	Vetera Christianorum, Bari.
VS	La Vie spirituelle, Paris.
VT	Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller, von Bonifatius Fischer, Freiburg[2] 1963; éd. Frede 1981[3].
VV	Vizantijskij Vremennik, Pietroburgo, Nuova Serie, Moscou.
WJB	Würzburger Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft.
WS	Woodbrooke Studies, Manchester.
WSt	Wiener Studien. Zeitschrift für klass. Philologie, Wien.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.
ZAM	Zeitschrift für Askese und Mystik, Innsbruck - München.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen), Berlin.
ZBW	Zentralblatt für Bibliothekswesen, Leipzig.
ZDADL	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Wiesbaden.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.
ZDP	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, Leipzig.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha), Stuttgart.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.
ZMR	Zeitschrift für Missions - und Religionswissenschaft, Münster.
ZMW	Zeitschrift für MissionsWissenschaft, Münster.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen et Berlin.
ZST	Zeitschrift für systematische Theologie, Gütersloh.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.

I

LE TOURNANT DU IVe SIÈCLE

Contexte politique, géographique, social, ecclésial et doctrinal du siècle

par Adalbert-G. HAMMAN

CHAPITRE PREMIER

L'OCCIDENT CHRÉTIEN

Né en Orient, le christianisme se développe avant tout dans l'aire de l'Empire romain, dont il déborde à peine les frontières. Venu de Jérusalem, le message évangélique fait le chemin inverse des légions romaines et s'enracine à Rome, pour rayonner de là la Bonne Nouvelle sur l'Occident tout entier.

L'Église est d'abord traitée en étrangère jusqu'à être persécutée. Le IVe siècle s'ouvre avec la persécution de Dioclétien, une des plus sanglantes, mais se termine avec la législation de l'empereur Théodose, qui remplace la religion romaine par la chrétienne. La réconciliation puis l'alliance des deux pouvoirs dominent toute l'histoire du IVe et du Ve siècle, solidaires l'un de l'autre dans une communauté de destin, plus sensible encore en Occident.

De 325 à 451, les événements politiques tissent une toile de fond au développement d'une Église qui, peu à peu, s'officialise. La victoire de Constantin au pont Milvius le rend maître de l'Occident. Douze ans plus tard, en 324, avec la bataille d'Andrinople, son autorité s'étend de l'Orient à l'Occident. La fondation de Constantinople, qui porte son nom, pont et charnière entre les deux mondes, symbolise et consacre l'unité.

Unité fictive et éphémère, déjà rompue avec la mort de Constantin, par le partage entre ses trois fils. Rétablie cependant par Constant, puis par Julien l'Apostat. Protecteur de l'arianisme, le premier menace l'unité de l'Église, le second, dans un mouvement désespéré, s'évertue à rétablir le paganisme décadent. Théodose, quelques années plus tard, établit la religion chrétienne comme religion d'État, « transmise aux Romains par l'Apôtre Pierre », et met le paganisme hors la loi.

De l'abdication de Dioclétien à la mort de Théodose (395), l'Empire romain ne se trouve uni sous l'autorité de la même personne que pendant vingt-deux ans et quelques mois. Avec les deux fils de Théodose, les deux parties de l'Empire se séparent et se combattent. L'unité sera rétablie de manière tout à fait provisoire (pendant quatre mois) en 423.

La communauté de destin de l'Orient et de l'Occident est donc fragile et précaire. Il existait des antagonismes trop profonds pour qu'elle puisse durer. Du moins l'unité servira-t-elle

l'expansion de l'Église et sa pénétration en Occident. La dislocation des deux moitiés de l'univers chrétien, au IVe siècle, et surtout au Ve, secoue profondément l'*Unam sanctam*. L'Orient et l'Occident se différencient et se diversifient, ce qui justifie la distribution des auteurs grecs et latins en deux tomes différents de la *Patrologie*.

Dans l'ensemble, les Pères latins sont plus sensibles que les grecs à la symbiose de l'Église et de l'État. La chute de Rome, aux yeux de Jérôme et d'Augustin, prend les couleurs d'une apocalypse. Mais Jérôme et Augustin sont loin de représenter toute l'Église. À l'évêque d'Hippone la chute de Rome, dans la mesure où sont mêlées les deux cités, fera percevoir à quel point elles sont fondamentalement indépendantes.

La paix rétablie par Constantin permet à l'Église non seulement de sortir de la clandestinité, mais encore de structurer son organisation et sa hiérarchie, de se consacrer à l'éducation du peuple chrétien, toujours plus nombreux et plus diversifié, de formuler et d'approfondir des données de la foi, d'instaurer la vie monastique sous diverses formes, de fournir à l'Occident une version plus fidèle de la Bible et de prendre conscience de son identité et de son génie propre.

Tous ces avantages sont mis à rude épreuve. Les faveurs de l'empereur n'étaient pas toujours désintéressées, sa munificence risquait de transformer le Christ en *imperator* ; privilèges et exemptions compromettent l'Église avec un État totalitaire, l'isolant de son troupeau, écrasé par la fiscalité. En contrepartie, le pouvoir spirituel s'est vu obligé de s'adapter à la législation romaine et d'infléchir sa discipline au bénéfice de l'État.

Les responsables de l'Église eux-mêmes — Silvestre, Hosius, Athanase, Donat —, au lieu de veiller à l'autonomie des pouvoirs, sollicitaient ou toléraient les interventions impériales. Les appels au bras séculier d'un Firmicus Maternus, par leur intolérance, provoquaient de la gêne. Les victimes des interventions séculières ne contestent pas pour autant le principe même de l'intervention du pouvoir temporel.

Cet état de choses provoqua une confusion grandissante dont les deux pouvoirs subirent les conséquences. L'Église se mit à faire une expérience plus éprouvante et plus terrible que la persécution : la protection souvent pesante de l'État. La crise donatiste comme l'arianisme permettront de vérifier l'exactitude de ces constatations. Les donatistes, débordés par leurs troupes, recourront à l'autorité romaine pour leur propre sécurité et pour

l'arbitrage entre leurs candidats. Les interventions politiques se poursuivront jusqu'à la fin du schisme africain.

En 405, l'empereur Honorius promulgua un édit qui proscrivait la secte donatiste, infligeant des amendes aux récalcitrants, en les menaçant de l'exil. Augustin, jusque-là partisan de la tolérance, accepta l'intervention de l'État dont l'action fut incontestablement efficace, plus que le principe lui-même.

L'arianisme ne pénétra en Occident que par la faveur de l'empereur. Sans l'intervention de Constant, il y a de fortes chances pour que le conflit se fût limité à l'Orient. Hilaire, intimement lié au débat, reconnaît n'avoir jamais entendu parler de la foi de Nicée avant son exil (*De synodis*, 91). Dans un pamphlet, l'intrépide défenseur de l'orthodoxie ne se limita pas à fustiger les méfaits des ariens, comme la complicité impériale, mais souligna l'ingérence inadmissible de l'État dans les affaires de l'Église.

« Tu distribues les sièges épiscopaux à tes partisans, tu remplaces les bons évêques par de mauvais. Tu mets en prison les prêtres, tu utilises tes légions pour terroriser l'Église, tu réunis des conciles, et tu accules à l'impiété les évêques occidentaux, réunis à Rimini, après les avoir traumatisés avec des menaces, affaiblis par la faim, diminués par le froid, trompés par le mensonge » (*Contra Constantium*, 7, PL 10, 584).

Effectivement, le concile de Sardique (343), sous l'influence de Hosius de Cordoue, avait déjà formulé le principe de non-intervention impériale dans les affaires ecclésiastiques. La forte personnalité d'Ambroise, au lendemain de la débâcle arienne, imposa à l'empereur de respecter le principe ainsi formulé : « *Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est* » (*Ep.* 21, 36, PL 16, 1061).

Quand Théodose vient à Milan, l'évêque lui interdit l'accès du chœur pour qu'il se mette dans la nef, d'après l'historien Théodoret. Authentique ou légendaire, l'anecdote permet de mesurer comment l'Occident sur le plan politique prend ses distances vis-à-vis de la tradition byzantine et affirme son émancipation par rapport à elle.

Ambroise s'évertue à protéger l'Église contre toute ingérence indiscrète de l'État, et oblige le pouvoir civil à respecter la loi morale, mais en même temps préconise une étroite collaboration entre les deux pouvoirs. *Ratione peccati*, le prince doit se plier à la morale chrétienne ; *ratione peccati*, Ambroise oblige l'empereur à la pénitence publique après le massacre de Thessalonique.

Augustin, qui n'avait pas hésité à recourir au bras séculier, affirme plus nettement que les autres Pères la distinction entre

les deux cités. Il rêve d'un État chrétien, où règne la vraie foi dans la tranquillité de l'ordre, gage du bonheur de tous. Les événements lui montreront que ce rêve transcende les royaumes et les cités terrestres.

Au cours du IVe et du Ve siècle, l'Église accentue son expansion et son progrès en Occident. L'aire culturelle s'élargit, s'approfondit, se diversifie. De ce point de vue, le contraste entre le IIIe siècle et les siècles suivants est surprenant.

L'Afrique du Nord, latine dans son expression depuis 180, brille de toute sa lumière avec l'incomparable évêque d'Hippone. L'invasion des Vandales provoque un repli des chrétiens sur le continent. Donat vient à Ariaviva avec ses moines et sa bibliothèque. Les évêques africains chassés se réfugient en Sardaigne et à Naples et sauvent les archives de leurs églises comme les œuvres d'Augustin.

L'Église romaine se latinise au cours du IVe siècle. L'Italie s'affirme avec Ambroise, mais aussi avec Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Zénon de Vérone, Philastre de Brescia, Rufin d'Aquilée, Julien d'Éclane ; une génération plus tard, avec Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, à Ravenne.

La Gaule fait son entrée dans les lettres chrétiennes. L'obscure cité de Poitiers joue un rôle de premier plan dans la controverse arienne grâce à son évêque Hilaire. Au cours du Ve siècle, c'est la Gaule qui connaît l'activité et la créativité littéraires les plus fortes de toutes les provinces romaines : théologie et commentaires bibliques, homilétique, liturgie et hagiographie, poésie et histoire s'affirment avec des écrivains de la valeur de Prosper, Jean Cassien, Salvien et Vincent de Lérins ; une pléiade de poètes : Paulin qui s'établit à Nole, Ausone, Claudius Marius Victorius, Paulin de Pella, Orientius. Cette floraison s'étend, après le concile de Chalcédoine, à Fauste de Riez, Paulin de Périgueux, Sidonius Apollinaire et Elpidius Rusticus.

La Provence devient un centre de grande vitalité avec ses fondations monastiques, sa métropole, Arles, ses conciles et ses hommes de premier plan, comme Jean Cassien et Hilaire d'Arles. Une pointe avancée s'étend jusqu'en Helvétie, avec Salonius, évêque de Genève.

La péninsule Ibérique émerge et s'organise. Les évêchés se multiplient, les conciles se réunissent. Le fameux concile d'Elvire se tient au début du IVe siècle. Les écrivains sont nombreux : Hosius de Cordoue, Potamius de Lisbonne, Grégoire d'Elvire, Pacien de Barcelone, Orosius et Avit de Braga, mais aussi Priscillien, laïc austère, qui passera à la dissidence, et deux authentiques poètes, Juvencus et Prudence.

Jérôme est dalmate d'origine, comme son disciple Philippe et l'évêque Laurent le Melliflu. Nicétas de Rémésiana est originaire de la Dacie méditerranéenne. Les deux trop célèbres champions de l'arianisme, Ursace et Valens, viennent des régions danubéennes, charnière entre l'Orient et l'Occident, terre de prédilection au IVe siècle de communautés chrétiennes ariennes. Nous trouvons deux pointes avancées au milieu des Goths (ariennes il est vrai) évangélisées par des prisonniers venus de Cappadoce. Ulfila, dans la mesure où il fait figure de primat de Gothie, fait progresser l'évangélisation. Grâce à sa connaissance du grec et du latin, il peut traduire la Bible dans la langue de ses compatriotes. Il invente les caractères d'écriture et l'alphabet. Action de haute portée prophétique et missionnaire, qui soustrait le christianisme à la dépendance de la culture grecque et latine. Il faut mentionner ici ce qui reste des œuvres de deux évêques ariens, Palladius de Ratiaria, en Dacie, et Maximin, l'antagoniste de l'évêque d'Hippone (PLS 1, 691-728).

Il n'y a pas de commune mesure entre l'évangélisation qui se poursuit à l'intérieur de l'Empire romain et celle qui progresse au-delà de ses frontières (Arménie, Perse, Éthiopie).

CHAPITRE II

UNITÉ ET ROMANITÉ

Au cours des premiers siècles chrétiens, le christianisme s'enracine et se meut à l'intérieur de l'unité politique, économique et culturelle de l'Empire. Il avait trouvé dans la culture et la langue grecques un moyen d'expression de son unité et un facteur d'expansion. Les principaux théologiens de l'Occident, Hilaire, Ambroise, Jérôme font partie de cette élite de l'esprit qui évolue à l'aise dans la culture grecque. Nommé évêque à l'improviste, Ambroise fait son apprentissage théologique avec les maîtres grecs, Origène et Didyme l'Aveugle. Jérôme et Rufin ouvrent l'Occident à l'exégèse et à la théologie de l'Orient.

Voie à sens unique, parce que l'Orient ne montre pas une curiosité égale pour l'Occident, même christianisé. La cour impériale, établie à Constantinople, au lieu d'y introduire le latin, s'hellénise. On ne traduit en grec que les documents officiels et les livres hagiographiques. Augustin lui-même n'exerce que peu d'influence sur l'Orient.

À Rome, le grec reste la langue de la liturgie et de la théologie jusqu'au IVe siècle. C'est la langue des philosophes et de la culture, des commerçants et des esclaves venus d'Orient. Entre le IIIe et le IVe siècle s'accomplit une rupture, le latin commence à s'affirmer dans la vie liturgique et la vie pastorale. Les épitaphes des évêques de Rome conservent le grec jusqu'à Gaius († 296), les deux langues ayant pu coexister un temps. Le pape Jules adresse encore deux lettres en grec à Athanase (*Jaffé* 341 et 343). L'usage du latin en liturgie semble accompli au temps du pape Damase, non sans résistance, comme l'atteste l'*Ambrosiaster*.

L'Orient demeure néanmoins non seulement le berceau mais la matrice de la pensée et de la spiritualité qui fécondent l'Occident. Jérôme s'y fixe pour réaliser son œuvre exégétique sans pour autant faciliter les échanges. Rufin y traduit Origène. Égérie, avec tant d'autres, s'y rend en pèlerinage pour s'abreuver aux sources, Jean Cassien s'y forme à la vie monastique. La *Vie d'Antoine* devient le vade-mecum de la vie spirituelle en Occident et agit sur la conversion d'Augustin.

La latinisation de l'Église romaine rend plus difficiles les relations avec l'Orient. Il n'est pas aisé de s'entendre quand on ne parle pas la même langue. Basile se lamente déjà des interven-

tions de l'autorité romaine et du peu d'attention que le pape accorde à ses informations (*Ep.* 239 et 214). Damase est mal informé sur les événements de Syrie et d'Asie Mineure. L'obstacle, à la fin du IVe siècle, n'est pas insurmontable, mais s'aggrave le siècle suivant.

En 430, pour répondre à Nestorius, Célestin explique son retard par la difficulté à trouver un clerc capable de traduire le texte grec (*Jaffé* 374). La rapide décadence est provoquée par les invasions barbares mais aussi par l'origine plus modeste des clercs. Évêques d'Orient et d'Occident ne se comprennent plus dans les réunions conciliaires, ce qui ne facilite pas la solution des controverses théologiques. Le vocabulaire trinitaire et christologique, formulé en latin, ne correspond pas toujours à celui du monde grec. Tout cela n'aide pas beaucoup l'Orient à suivre le mouvement théologique de l'Occident, où désormais la doctrine augustinienne domine. La latinisation accentue en même temps l'importance des sièges patriarcaux de l'Orient.

Le fossé entre l'Orient et l'Occident est creusé par les événements politiques, par la langue et le vocabulaire, par les traditions théologiques et intellectuelles. Sans l'intervention impériale, les Latins n'auraient sans doute jamais connu l'arianisme ; il en est de même des controverses christologiques et trinitaires comme de la polémique origéniste. Orient et Occident, au cours du IVe et surtout du Ve siècle, ont des centres d'intérêt différents. Chacun connaît sa propre crise et ses hérésies spécifiques, comme ses préoccupations respectives. Priscillianisme, donatisme, pélagianisme sont des produits typiquement occidentaux, pour lesquels l'Orient ne s'est jamais passionné. Jérôme, bien que résidant à Bethléem, ne put jamais mobiliser les Orientaux pour prendre position contre Célestius et Julien d'Éclane. L'évêque de Jérusalem se contenta de les déférer au patriarche de Rome.

Hilaire et Ambroise développèrent une exégèse et une théologie nourries de culture grecque, proches d'Origène, d'Athanase et des Cappadociens, ce qui ne fut pas le cas d'Augustin, qui n'était pas aussi à l'aise en grec. Il suffit de comparer le *De Spiritu sancto* d'Ambroise avec le *De Trinitate* d'Augustin pour se rendre compte comment le maître d'Hippone élabore désormais une théologie strictement occidentale qui prend ses distances avec la pensée grecque. L'Occident s'exprime et atteint son acmé avec Augustin, au point de produire une série d'imitateurs et de répétiteurs. L'évêque d'Hippone domine désormais la scène occidentale au point d'en écarter Tertullien et Hilaire de Poitiers.

Séparé de l'Orient, l'Occident possède à la fin du IVe siècle et surtout au Ve siècle son histoire propre, qui se développe parallèlement à celle de l'Orient et menace l'*Unam sanctam*. Les deux troncs du monde antique vivent désormais dans des climats de pensée et de préoccupations théologiques différents, qui les rendent peu à peu étrangers l'un à l'autre. Alors qu'Ambroise correspondait encore avec Basile le Grand, nous ne rencontrons aucun correspondant oriental dans les lettres d'Augustin. À partir du Ve siècle, il n'existe plus d'osmose entre les théologiens de l'Orient et ceux de l'Occident. Les Grecs n'ont que peu d'intérêt pour la pensée latine. Photius ne connaît qu'un seul ouvrage d'Augustin, traduit en grec. Par ailleurs, les Latins ne connaissent plus que les textes grecs qui existent en traduction latine.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE EN OCCIDENT

La séparation se trouve radicalisée par les grandes invasions germaniques, asiatiques et slaves ; l'Illyricum, rempart de la romanité (c'est là que s'étaient tenus les grands conciles au cours du IVe siècle), se trouve ébranlé. Le point de soudure entre les deux mondes lâche, en 380, sous les coups des envahisseurs. L'Orient est relativement épargné. L'Occident, plus vulnérable, devient la proie des invasions, à cause de la décadence de ses structures. L'armée n'est plus romaine que de nom ; la masse des troupes est formée de contingents barbares qui défendent l'Empire contre d'autres Barbares. La corruption et la vénalité se développent à tous les niveaux de la hiérarchie. La dénatalité est tragique et l'appauvrissement général.

Le cadre politique et économique montre à quel point l'Empire d'Occident est épuisé, mal défendu, ouvert à tous les flots des invasions barbares ; tout au long du Ve siècle se succèdent les vagues des Vandales aux Wisigoths, des Francs aux Alamans et aux Burgondes, qui déferlent sur l'Occident. « La Gaule tout entière brûle comme une torche », écrit un contemporain (Orientius, *Comm.* 2, 184).

Les Wisigoths saccagent Rome en 410. Ce qui apparaît comme la fin du monde n'est en réalité que la fin d'un monde et d'une conquête. Augustin réfléchit sur l'événement dans *La Cité de Dieu*. Les Vandales traversent la péninsule Ibérique, s'installent en Afrique proconsulaire et assiègent Hippone, où Augustin agonise. Le dernier empereur d'Occident, Romulus Augustulus, est déposé en 476.

La majeure partie des envahisseurs, Wisigoths et Vandales, sont ariens. Personne ne se demande pourquoi. Après un moment de désarroi, ébranlée par les Goths d'Ulfila, l'Église d'Occident, liée à la romanité, plus orientée vers l'action que vers la spéculation, trouve dans l'évangélisation une nouvelle mission et un champ d'opération original.

La majeure partie des écrivains chrétiens de l'époque, en Occident, croient à la pérennité de la Ville éternelle et célèbrent la romanité, mot qui apparaît chez Orosius au moment où la cité romaine était menacée de toutes parts. Les provinciaux comme Jérôme et Augustin, Orosius en Espagne, *a fortiori* Ambroise

de Milan, sont éblouis par le prestige de Rome. L'évêque de Milan admire et célèbre l'Empire qui a mis fin à la guerre, qui a réuni les peuples et favorisé l'évangélisation. Le rôle providentiel de Rome dans la diffusion de l'Évangile est un leitmotiv de toute l'apologétique du IVe siècle et se retrouve encore chez Léon le Grand.

Ambroise ne peut imaginer que Rome serait prise un jour, alors que la tempête menace déjà à l'horizon. Son identification des Goths avec Gog témoigne d'une certaine myopie, ce qui ne favorise pas le retour des ariens dans l'œkoumènè. Prudence en remet et accuse Symmaque de pessimisme. Il était difficile pour tous de dissocier les destins de l'Église et de l'Empire.

La victoire d'Alaric, en 410, prend les couleurs d'une apocalypse. *Quid salvum est si Roma perit ?* Frappée, profanée, Rome, la mère de toutes les cités, créatrice du droit et maîtresse des peuples ! Tous les amoureux de l'*Urbs* vivent une psychose de fin du monde.

À la chute de Rome Jérôme arrête son commentaire sur Ézéchiel : « Ma voix est aphone et les sanglots étouffent mes paroles. Elle est conquise, celle qui avait conquis l'Univers. » L'aventure pour Jérôme n'est pas simplement l'effondrement du monde romain, mais la victoire des Barbares, qui bientôt prendront le commandement.

Chrétiens et païens s'interrogent et s'accusent réciproquement. Augustin rapporte les réactions recueillies en Afrique : à quoi sert à Rome de conserver le corps de Paul, le corps de Laurent, les restes de tant de martyrs ? Où sont les « Mémoires des Apôtres ? » (*Serm.* 296, 6, PL 38, 1355). Aux Romains qui se plaignent l'évêque d'Hippone rappelle que leurs compatriotes avaient mis à mort ces martyrs. Il reste que l'événement fournit à Augustin le sujet d'une de ses œuvres les plus prestigieuses, *La Cité de Dieu*, celle que la postérité copiera avec le plus d'ardeur et ne cessera de commenter, surtout dans les époques tragiques.

Encore plus grave et plus étroite est la vision politique de Prudence, qui chante « le monde conduit à l'unité par la paix romaine », et ne perçoit pas les cris des envahisseurs. Il n'a que mépris pour les Barbares : « Il y a une plus grande différence, dit-il, entre eux et les Romains qu'entre les quadrupèdes et les bipèdes. » Orosius, autre admirateur de la romanité, est moins sévère à l'endroit des Barbares : il pense qu'ils sont perfectibles. Le temps lui semble opportun pour leur évangélisation.

Un siècle plus tard, Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont-

Ferrand, alors que la province est déjà entre les mains des Wisigoths, est incapable de lire l'événement et chante encore les louanges de la Rome éternelle ; il demeure allergique aux Burgondes, auxquels il reproche leur odeur d'ail. Pour tous ces nostalgiques, « l'odeur des Barbares est l'odeur même de l'enfer ».

Les écrivains chrétiens ne partagent pas tous le même point de vue. Déjà les *Oracles sibyllins* et Tertullien avaient manifesté des réserves. Arnobe le Jeune ne croit pas du tout à la Rome éternelle. Virulent et lucide, Salvien de Marseille prend ses distances par rapport à l'Empire et juge que des purifications sont indispensables. Il est persuadé que Rome ne monopolise pas la sollicitude de Dieu, et que la venue des Barbares est providentielle pour l'histoire du salut.

Au cours du Ve siècle s'amorce un changement : le cours des événements permet de dissocier l'Église de la romanité, de rompre la solidarité avec un Empire à la dérive et de découvrir les nouveaux horizons que les invasions ouvrent à sa mission évangélisatrice.

La situation économique et sociale était liée en grande partie à l'histoire politique de l'Empire romain. Épuisé par les conquêtes et par ses dimensions, l'État s'est appauvri démographiquement et économiquement. La régression économique, déjà amorcée au IIe et au IIIe siècle, s'aggrave au IVe et au Ve, pèse lourdement sur les classes laborieuses, dans les villes comme dans les campagnes. Au lieu d'y apporter des remèdes, le pouvoir politique développe la fiscalité, qui écrase surtout les petits.

Les œuvres de Salvien de Marseille, les lettres et les sermons des Pères latins et des Cappadociens permettent d'estimer la gravité de la crise économique et sociale. La description d'Ambroise ressemble étrangement à celle de Basile le Grand et de Jean Chrysostome. À Antioche comme à Milan, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Il faudrait cependant nuancer, parce que l'Afrique n'est pas la Gaule. Il reste que les Pères sont des moralistes, ils ne prétendent pas fournir des analyses d'économie politique.

Il existe d'immenses fortunes terriennes. Qu'il suffise de penser aux circoncellions de l'Afrique. Les *clarissimi* vivent sur leurs propriétés, pour fuir les charges onéreuses. Ils se construisent des *villae*, au luxe effréné et insolent qui nargue la misère. Les mosaïques des riches demeures de la péninsule Ibérique, de l'Afrique, de la Sicile, de l'Aquitaine en fournissent un éloquent témoignage qui nous interpelle encore aujourd'hui. Ambroise

et Jean Chrysostome ne se lassent pas de dénoncer et de critiquer l'inégale répartition des biens que le Créateur a donnés pour le bénéfice de tous.

Les impôts, selon Salvien, sont répartis arbitrairement. Les hauts fonctionnaires — et les grands propriétaires à plus forte raison — exploitent leur situation pour corrompre les agents du fisc, afin de se soustraire aux impôts. Ce sont les pauvres qui sont obligés de payer. Si les curiales et les sénateurs obtiennent des dégrèvements d'impôts de la part de l'empereur, les riches en bénéficient et oublient les pauvres (*De gub.* V, 34). Rien de nouveau sous le soleil.

Si du moins les grands propriétaires faisaient preuve d'*humanitas* pour alléger la charge écrasante de ces situations ! Mais souvent, au contraire, ils sont rapaces et inhumains. Ils s'arrogent le droit de juger et de punir, de jeter en prison les colons qui ne peuvent payer leurs redevances.

L'administration emploie des corporations groupées en collèges, travailleurs au service de l'État, employés du fisc, mineurs, ouvriers des fabriques. Tout ouvrier, marqué dès la naissance, est enchaîné héréditairement à sa profession. Le petit peuple, mal payé, mal logé, est écrasé d'impôts. Le fonctionnaire du moins a la possibilité de profiter des actes administratifs et de tirer avantage de la *sportula*.

Le propriétaire terrien, lui aussi, utilise des colons, liés indissolublement à la glèbe, de manière héréditaire, sans pouvoir s'en libérer. On ne peut vendre les terres sans les colons ni les colons sans les terres. Le colonat est un état intermédiaire entre la liberté et l'esclavage : il ne permet pas d'accéder aux charges publiques.

Salvien distingue deux sortes de colons. Les uns ont tout perdu pour payer les arriérés de leurs impôts : sans ressources, chassés de leur terre, ils se réfugient auprès d'un propriétaire voisin. Ils deviennent ainsi les otages des riches. Ils sont désormais attachés à cette terre, qu'ils ne peuvent abandonner. Ils ont aliéné leur liberté.

D'autres se trouvent aux prises avec des situations moins désespérées. Pour éviter d'être un jour acculés à vendre leurs terres, ils se mettent sous la protection des *maiores*. Ils perdent par là la nue-propriété de leurs biens, mais en conservent l'usufruit. Ils ne paient plus l'impôt foncier, mais versent au propriétaire une redevance et à l'État l'impôt de capitation (*De gub.* V, 38-39). Le résultat est finalement le même : les petites propriétés finissent par être absorbées par les grandes. En conséquence, les fils de ces colons deviennent des esclaves, sujets à la corvée (*De gub.* V, 45). Ce qui prépare le Moyen Age et la féodalité. La taxe du *chrysargyron*, établie par Constantin et recouvrable tous les cinq ans, est une véritable épée de Damoclès. Pour faire front, les *tenuiores* vont recourir à l'usurier. Tous les écrivains de l'époque, chrétiens et païens, sont unanimes à condamner l'usure, véritable chancre social. On prélevait des taxes invraisemblables. Une spéculation éhontée exploitait les années de médiocre récolte et la raréfaction des biens de consommation.

Les esclaves, enfin, qui sont en régression, sont considérés comme des objets, *res*. Ils n'ont aucun droit. Il existe tout une échelle de situations, selon leur capacité, leur origine ou leur maître. Ils peuvent épargner un *peculium* pour leur affranchissement. Plutôt que de condamner l'institution, l'Église contribue à faire évoluer leur condition, à promouvoir, à partir du Ve siècle surtout, leur affranchissement et à faire reconnaître leur dignité humaine. Les Pères sont trop imprégnés de l'esprit antique pour condamner une institution universelle à leur époque.

Nous voyons, à la fin du IVe siècle, des ouvriers et des paysans se réfugier dans les forêts ou s'exiler pour fuir leur sort et échapper aux employés du fisc. Les déshérités appellent les Barbares, les condamnés *ad metalla* rejoignent les rangs des envahisseurs, notamment les Bagaudes. Ils n'ont rien à perdre. Quelques hommes d'origine modeste cherchent à échapper à leur sort en entrant dans l'état ecclésiastique. Valentinien Ier l'interdit aux boulangers, en 365 (CT 14, 3, 11) ; Valentinien III, en 446, fait quitter les ordres aux ouvriers qui ne sont pas encore diacres.

En Afrique du Nord, les pauvres, les esclaves et les ouvriers saisonniers vont alimenter les troupes donatistes. Il serait difficile de ne pas reconnaître que le succès durable de la secte est dû à l'exploitation d'un mécontentement social et à un recrutement parmi les populations indigènes demeurées barbares, face à une Église locale, trop liée à Rome, à laquelle elle ne survivra guère. La situation sociale de l'Empire en provoquant la révolte des indigènes d'Afrique et de Gaule favorise le développement du nationalisme et l'opposition à l'autorité romaine.

L'évangile des Béatitudes pousse de riches propriétaires, comme Paulin, qui possédait une province entière, à se dépouiller de leurs biens et à les distribuer aux pauvres. Exemple d'autant plus remarquable qu'il était rare. Il ne fut pas le seul. Ausonius

lui-même, moins sensible à l'idéal évangélique, ne l'a pas compris. Prudence, tout en vivant des revenus de ses terres, ne refuse pas de se salir les mains en cultivant les champs.

Dans leurs prédications et leurs écrits, les Pères latins comme ceux de l'Orient critiquent en premier lieu l'injuste répartition des biens, due à la cupidité des hommes. La pauvreté est une insulte à la munificence du Créateur, dit Ambroise, dans le *De Nabuthe*. La propriété est certes légitime, mais elle est liée à notre condition pécheresse. Le traité *De Nabuthe* manifeste un rare courage. Le labeur de l'homme vaut mieux que la richesse foncière, souvent mal acquise, dit l'évêque. Tous les Pères condamnent le luxe et l'usure, l'avarice et l'attachement aux biens terrestres. Le superflu doit fournir le nécessaire à ceux qui sont dans le besoin.

L'Église s'efforce de porter remède à la situation sociale de l'époque. Aux déclarations sonores elle préfère l'action, l'éducation des consciences pour faire évoluer les situations intolérables. Elle choisit des esclaves comme évêques de Rome. Elle recrute de plus en plus ses ministres dans les classes modestes, tout en prenant garde de ne pas accueillir ceux qui ne cherchent qu'à échapper à leur condition sociale.

Les communautés disposent de biens qui ne proviennent pas de la même source. La libéralité de l'État s'exerce particulièrement en constructions spectaculaires et en exemptions fiscales, ce qui risque de couper les clercs du peuple chrétien et de les compromettre. L'Église reçoit des testaments de la part des fidèles, qui auraient mieux fait de leur vivant de distribuer leurs biens à ceux qui étaient dans le besoin.

Les Pères et les conciles répètent que les dons faits à l'Église, à l'exception de ce qui est nécessaire à ses ministres, appartiennent aux pauvres. « *Non sunt illa nostra sed pauperum* », dit Augustin (*Ep.* 185, 35, PL 33, 809). Il arrive que ces biens qui commencent à s'accumuler provoquent les critiques des païens, comme Ammianus Marcellinus, et même d'évêques, comme Lucifer de Cagliari, ou de prêtres comme Faustinus et Marcellinus, qui préconisent le retour à la pauvreté (*Collectio Avellana*, 3).

En réalité, la charge sociale de la communauté dont la gestion est accaparante est entre les mains de l'évêque. Augustin se plaint de devoir s'occuper de gérer des fabriques (*In Ioan.* 6, 25). Le patrimoine de l'Église tend à se développer, mais les besoins eux aussi se multiplient et se diversifient. Face aux carences du pouvoir civil, l'évêque doit s'occuper de la cité, défendre

les intérêts des citadins, intervenir auprès de la justice séculière, adoucir les rigueurs de la loi, améliorer les conditions des prisonniers, obtenir la réduction des impôts ou un répit. Cette fonction de *moderator*, comparable à l'*ombudsman* suédois, est mise en lumière par tous les Pères. Sa *tuitio* ne se limite pas aux seuls chrétiens. Cette activité sociale continuera à se développer à l'époque des invasions. Face aux diverses forces en présence, souvent incohérentes et contradictoires, la hiérarchie avec sa structure se présente comme l'ordre, la continuité, avec la conscience de parler au nom de Dieu.

La crise économique et la situation sociale de l'Occident comme les différentes vagues d'invasions obligent l'évêque à organiser les secours, à distribuer le blé, à accueillir les réfugiés, à veiller sur la cité comme une vigie, à affronter les envahisseurs, parfois à organiser la défense, à demeurer le « père du peuple », au milieu de ses ouailles, comme l'évêque d'Hippone, pendant le siège de la ville, à racheter les compatriotes (comme Séverin, l'apôtre de Norique), faits prisonniers par les Ruges et les Alamans. En 449, Léon Ier refuse de se rendre au concile d'Éphèse, qui s'ouvre le 1er août, parce que Rome est menacée (*Jaffé* 425).

CHAPITRE IV

CULTURE ANTIQUE ET CULTURE CHRÉTIENNE

Au IVᵉ siècle existent encore les structures de l'éducation classique. Les chrétiens fréquentent les professeurs païens et confient leurs enfants au *grammaticus*, qui suit toujours l'enseignement classique. Les rhéteurs devenus chrétiens s'adaptent à un public diversifié ; Ausonius, par exemple, le fait au point que ses œuvres ont fait douter de sa foi chrétienne.

Il est certain que la mythologie et l'idéal humaniste des œuvres païennes commencent à poser un problème et à choquer les sensibilités chrétiennes. L'éducation classique n'était-elle pas dangereuse, corruptrice ? Est-il possible de dissocier la culture du paganisme avec lequel elle fait corps ? Comment admirer la beauté des déesses sans rendre un hommage à la religion païenne, sans un réveil des sens ?

« Pourquoi, écrivait Magnus à Jérôme, souiller la beauté de l'Église avec les infamies païennes ? » Ces objections étaient faites non seulement par les *simpliciores* mais encore par des intellectuels, convertis au christianisme. Et même un concile, local il est vrai, à Carthage, en 398, au temps de saint Augustin, en est venu à interdire formellement aux fidèles et même aux évêques la lecture des auteurs païens. Bien que cette interdiction n'ait eu que peu de succès, elle trouvera place dans le *Décret* de Gratien. Cette attitude radicale menaça de compromettre l'héritage littéraire et d'anéantir les œuvres classiques, comme les croisés le feront pour les temples grecs. Le plus grand nombre fera preuve de plus de modération. Les Pères latins néanmoins montreront une plus grande réserve que les Pères cappadociens. Personne ne s'en tient au radicalisme d'un Origène ou d'un Cyprien.

Grégoire de Nazianze, qui entretenait de bonnes relations avec de nombreux rhéteurs, fait l'éloge de la culture et de l'éloquence classiques. Basile conseille aux jeunes gens de prendre le miel et de laisser le venin. Hilaire passe de la philosophie au Christ sans la trahir. Ambroise et Jérôme, formés par des maîtres païens, subissent la séduction de la culture profane. Le *De officiis* de l'évêque de Milan, jusque dans son titre, trahit l'influence de Cicéron. Jérôme est tellement imprégné de la culture latine que

Magnus a pu lui reprocher l'abondance de ses citations profanes. Augustin et Paulin se montrent plus réservés (*Ep.* 70).

Les Pères introduisent une distinction fondamentale dans leur appréciation. Les disciplines intellectuelles comme la grammaire, la rhétorique, la dialectique affinent l'esprit et facilitent l'étude de l'Écriture, elles servent l'expression de la foi. Il n'en est pas de même des thèmes et des concepts qui touchent à la morale et qui risquent de blesser l'esprit de l'Évangile.

Il se pose donc une question d'adaptation et de discernement. Comment l'aborder? À quelle école demander une pareille formation? En Occident il n'existe pas d'institution pour ceux qui veulent approfondir leur foi. L'Église elle-même en a créé quelques-unes pour la formation des clercs qui se préparent à son service. L'Occident accuse un grand retard en la matière sur l'Orient. Des Latins, de passage à Constantinople, à cette époque, s'émerveillent de voir qu'il existe à Nisibe « des écoles régulièrement instituées, où l'on enseignait méthodiquement l'Écriture, comme les écoles de l'État romain le faisaient pour les études profanes, comme la grammaire et la rhétorique ». L'Occident ne rattrape que lentement son retard.

Les clercs latins apprennent leur tâche en l'exerçant, par la lecture du texte sacré, le chant des hymnes et des psaumes, l'initiation pratique à la liturgie, le contact avec l'évêque ou un prêtre expérimenté. Le clergé d'Hippone avait bien de la chance… Ambroise apprend les rudiments de la science ecclésiastique avec le prêtre Simplicien. Pour le reste « il lui faut enseigner avant d'avoir appris » (*De off. min.*, I, 1, 4).

Celui, clerc ou laïc, qui voulait se former à l'exégèse ou à la théologie était obligé de s'y consacrer à ses risques et périls, en utilisant tous les moyens en son pouvoir. Il ne trouvait ni école ni maître. Jérôme acquit sa formation en écoutant les maîtres de l'Orient. Hilaire n'eut pas la même chance.

La formation des Pères latins se développe hors des écoles et des directives ecclésiastiques. Et cet état de choses, conjugué avec leur solide formation classique, a favorisé leur liberté de pensée et d'expression. Mais tous les évêques n'étaient pas Hilaire, Ambroise ni Augustin. Au moment où les sièges se multiplient, les titulaires proviennent d'origines plus modestes ; leur bas niveau de culture se fait sentir. Augustin a pu s'en rendre compte en assistant aux conciles africains. Il le déplore dans le *De catechizandis rudibus*.

Au IVe et surtout au Ve siècle, l'Église commence à organiser

des centres pour la formation des futurs ministres, à Verceil, à Tours peut-être, certainement à Hippone, où Augustin fonde le *monasterium clericorum*. Il conseille à l'épiscopat africain de suivre son exemple et c'est ce que feront ses disciples nommés à divers évêchés. D'autres Pères agissent de même : Hilaire à Arles, Procule à Marseille, Chrysologue à Ravenne.

Un événement extérieur à la vie de l'Église accélère cette transformation. Le 17 juin 362, un édit de l'empereur Julien interdit à tous les chrétiens « d'enseigner ce en quoi ils ne croient plus ». Ce premier attentat à la liberté d'enseigner frappe profondément les païens eux-mêmes comme Ammianus Marcellinus. L'interdit de Julien, même s'il fut de courte durée, exerça une influence durable. Il provoqua une prise de conscience du clivage moral des œuvres païennes et fit naître dans la dernière période du IVe siècle l'idée d'un enseignement et d'une culture d'inspiration chrétienne.

L'historien Socrate raconte qu'à la suite de l'édit de Julien les deux Apollinaire, le père et le fils, l'un grammairien et l'autre évêque de Laodicée, composèrent, le premier, une grammaire « en harmonie avec la foi chrétienne », le second, sous forme de dialogues platoniciens, « les Évangiles et les doctrines des Apôtres ». À leur exemple, les poètes latins écrivirent des paraphrases de l'Ancien et du Nouveau Testament, sans pour autant atteindre le lyrisme divin traduit par la symbolique poétique de la Bible.

Les œuvres de Juvencus, l'*Heptateuchus* de Cyprien attestent plus d'application que d'inspiration. Ni la foi ni la poésie n'avaient rien à gagner à ces laborieuses tentatives. Ce sont plus des œuvres d'apologétique que d'art poétique. Le lyrisme chrétien affirme son originalité dans l'hymne liturgique et, sous une forme mineure, dans les épitaphes de Damase. Personne ne peut contester à Prudence une véritable inspiration poétique. Il manque de peu qu'elle fût une réussite parfaite.

Pour la plupart des Pères latins écrire n'est pas un divertissement mais un devoir, c'est une mission et non une compétition littéraire. C'est leur âme et non leur art qui s'y exprime ; leur foi qui y parle. Leur préoccupation était de convaincre et non de briller. Leurs œuvres sont le prolongement de leur prédication. Elles font partie de la mission de l'évêque.

Il faut reconnaître combien il en a coûté à Augustin de renoncer non seulement à l'*otium* d'une vie intellectuelle, mais aussi à une certaine recherche dans la formule et l'expression, à tout artifice de rhéteur pour se mettre au niveau du petit peuple

d'Hippone. Il est vrai que parlant à Carthage il hausse le ton, lime la forme, soucieux de satisfaire le goût raffiné de son public.

Tous les Pères latins savent utiliser et mettre en évidence leur culture classique. Hilaire vient à la foi par le truchement de la philosophie. Une fois chrétien, il utilise toujours la rhétorique de Quintilien pour défendre la foi catholique. Il lui semble normal de se servir de sa culture profane pour instruire le peuple. Ambroise n'écrit pas comme il parle. C'est ce qui explique sans aucun doute la différence entre le *De mysteriis* et le *De sacramentis*. Dans le *De officiis ministrorum* l'évêque de Milan, fidèle à la tradition des premiers siècles chrétiens, a assimilé tout ce que le stoïcisme lui fournissait de valeurs sans pour autant sacrifier jamais l'originalité du donné chrétien.

La même influence s'exerce sur toutes les formes des lettres chrétiennes, à l'époque de l'âge d'or patristique : exégèse, théologie, art, apologétique, poésie. Partout s'affirme la continuité avec la culture antique, qui contribue à forger une culture chrétienne. Le christianisme était suffisamment vivace, et les hommes d'Église avaient une foi assez robuste et assez lucide pour suivre le conseil de Basile : butiner le miel et laisser le fiel.

Il faudrait évidemment nuancer. Aucun Père latin ne présente la candeur paradisiaque d'un Grégoire de Nazianze. Ni Hilaire ni Ambroise n'attestent un véritable conflit entre culture profane et culture chrétienne. Il n'en est pas tout à fait de même d'Augustin et de Jérôme, qui, l'un et l'autre, accusent une certaine hésitation qu'il importerait d'analyser.

Le problème de la culture pour les Pères, pour Paulin, pour Augustin et Jérôme est inextricablement lié à leur aventure spirituelle. Les plus grands des Pères latins et grecs sont des convertis. Pour Hilaire, Augustin et Jérôme, la conversion signifie un choix et une rupture. Ils avaient reçu de l'Église *le* livre, la Bible, qui leur transmettait la Parole de Dieu.

La conversion de l'esprit et du cœur se doublait d'une conversion à la vérité, au culte et à la culture biblique, qui leur enseignait ce que ni Virgile ni Cicéron n'avaient pu leur offrir : une autre dimension, une nouvelle vision du monde. Toute conversion signifie découverte de la Bible.

Pour Hilaire la foi sourd de l'étude scripturaire, la Bible devient le livre de vie. En Thébaïde, Chromatius initie le jeune Jérôme à l'étude biblique. La prédication d'Ambroise donne à Augustin le goût de l'Écriture, point d'ancrage et de départ de sa conversion.

Mis en contact avec la Bible, les Pères latins, gens cultivés,

nourris de Cicéron et de Virgile, se heurtent à la pauvreté de sa forme littéraire, à la rudesse de son style, à sa *sancta rusticitas* dont parle Augustin. La chose est encore plus compréhensible quand on songe aux traductions latines, antérieures à Jérôme, qui étaient utilisées par le peuple et rédigées par des traducteurs malhabiles. Ce fut le cas d'Arnobe, de Lactance, de Jérôme et d'Augustin. Nous retrouverons les mêmes réactions au temps de la Renaissance, quand la culture classique sera de nouveau à l'honneur.

La prétendue correspondance entre Sénèque et saint Paul, fabriquée de toutes pièces au IVe siècle, voulait prouver à sa manière que le philosophe païen avait su, au-delà de la forme, aller à l'essentiel. Hommage rendu par un représentant de la culture classique aux lettres chrétiennes.

Paulin opère un choix entre la Bible et Cicéron. Il trouve dans l'Écriture une nourriture indispensable. Jérôme est plus rétif. La Bible choque son esprit alors qu'elle comble son cœur. Il est écartelé entre le culte de la forme et la rudesse de la parole du Dieu vivant. Lui-même met en scène le drame qui le déchire, alors qu'il se trouve dans le désert. Une voix lui demande qui il est. Il répond qu'il est chrétien. « Non, dit la voix, tu es cicéronien. » L'impénitent hébraïsant demeure fidèle jusqu'au bout aux maîtres de Rome qui l'avaient formé. Ambroise également, plus particulièrement dans son éthique chrétienne, est tributaire de Cicéron. Pour l'homme cultivé de l'époque, il s'agissait d'apprendre la Bible par cœur comme on apprenait Homère ou Virgile. L'érudition biblique est un des traits saillants qui caractérisent la plupart des écrivains latins. Ils avaient mémorisé quantité de versets et de passages, qui affleurent spontanément à la mémoire, qu'ils parlent ou qu'ils écrivent.

À force de lire et d'apprendre par cœur les textes sacrés, les Pères acquièrent une singulière virtuosité à jouer avec les citations, à les enfiler comme les perles d'un collier, au point que certains textes de Jérôme, de Paulin, d'Augustin se présentent comme des centons bibliques. La soudure est si bien faite qu'il est difficile de trouver le lieu de la modulation. Le peuple lui-même, à force d'écouter, pris au jeu, à Hippone comme à Antioche, est capable de terminer une citation commencée par l'orateur.

À plus forte raison voyons-nous au IVe et au Ve siècle de nombreux laïcs qui se consacrent à l'exégèse et à l'Écriture. Qu'il suffise de citer Lactance, Firmicus Maternus, Victorinus

et surtout Ticonius, Marius Mercator et Prosper d'Aquitaine. À eux comme aux clercs Augustin a dédié son *De doctrina christiana*. Il y expose un programme de travail, expression de sa propre expérience.

Le chrétien appuie toute science et toute culture sur la Bible. L'étude scripturaire constitue l'objet propre de toute culture, conception qui fera fortune encore au Moyen Age quand Abélard présente le travail théologique comme une « introduction à la sainte Écriture ».

Ordonné prêtre, Augustin demande de disposer de quelques mois *ad cognoscendas divinas scripturas* ; il pense tout naturellement à la connaissance de la Bible, acquise par une lecture assidue, de la Genèse à l'Apocalypse. Les citations bibliques, jusque-là assez sporadiques dans ses écrits, se multiplient et s'insinuent en parfaite harmonie avec le texte. Avec une minutie toute germanique H.J. Vogels a compté dans les œuvres augustiniennes 13 276 citations de l'Ancien Testament et 29 540 du Nouveau.

Chez Hilaire de Poitiers, la foi fait découvrir la pédagogie de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Il faut une longue familiarité avec les écrits des deux Testaments pour découvrir les lois de cette pédagogie, selon lesquelles s'organisent les étapes du salut. Événements et personnages, dit-il dans le *De mysteriis*, dévoilent les intentions de Dieu.

L'Ancien Testament conserve toute sa valeur et sert de support soit à la typologie soit à l'allégorie. Le choix des lectures liturgiques facilite le parallélisme. Le procédé risque parfois de réduire la loi de la progression et de négliger les phases de son développement. Les Pères ont le sens de l'histoire même s'ils manquent quelquefois de sens historique. Ce qui explique leur perception quelque peu intemporelle de la Parole de Dieu, qui ne tient pas toujours sufisamment compte de la valeur du temps. Abraham n'est pas Moïse. Ce qu'ils perdent en *lectio humana*, ils le récupèrent en *lectio divina*.

Le Christ est la clef de toute l'Écriture et la charnière des deux Testaments. Ce christocentrisme guide la méthode biblique des Pères. Tout le tissu de l'Écriture s'organise en fonction de lui. Les diverses phases trouvent leur cohérence dans l'unique révélation du Verbe incarné. Au point que les Pères sous-estiment l'épaisseur du temps. « Lis les livres des prophètes, dit saint Augustin, si tu ne trouves pas le Christ, il n'est rien de plus insipide ni de plus insensé. Si tu y découvres le Christ, non seulement la parole de Dieu prend du goût mais elle t'enivre » (*In Ioan.* 9, 3). L'expression suivante d'Augustin deviendra célèbre : « *In vetere novum latet et in novo vetus patet* » (*Quaes. in Hept.* 2, 73).

Pour Hilaire, la portée universelle de l'Incarnation pour les juifs et les païens s'établit sur la réalité physique du Christ ; celle-ci, d'une part, exclut toute forme de platonisme et, de plus, exige l'inclusion de toute l'humanité dans l'humanité du Christ. C'est le Christ qui permet de dépasser l'écorce et de parvenir au noyau, de lire l'Esprit dans la lettre, où il est caché mais d'où il se révèle à la foi.

Cela est particulièrement vrai du Psautier qu'Hilaire, Ambroise, Jérôme et Augustin ont commenté. Le Christ lui-même s'y réfère en parlant aux disciples d'Emmaüs. Il est le livre de sa prière, de sa mission et de son offrande. Il permet au peuple de Dieu de retrouver le Christ et l'Église, comme le redit Augustin.

Typologie commune à tous les Pères latins et grecs, qui peut nous sembler étrange et qui, au dire de H. Smith, apparaît comme l'unique méthode vraiment scientifique. Diverses études contemporaines ont permis de mieux la saisir. Il reste que la typologie n'explique pas tout. Mais l'histoire de l'exégèse patristique reste encore à écrire, malgré quelques essais louables.

Un fait est certain : les Pères latins et grecs suivent le chemin inverse des modernes. Ils partent de la perception de la foi, au point de minimiser le contenu littéral et sémantique et le travail exégétique lui-même. Pour eux, la Bible n'est pas un livre mort, mais une réalité vivante, témoin d'une histoire vécue. « Ce texte respire » selon le mot de Claudel. La Parole de Dieu, « la parole vivante et efficace ne réalise son achèvement réel et sa raison d'être que par la transformation qu'elle opère en celui qui la reçoit ».

Encore faudrait-il distinguer ici la position de chacun des Pères. Augustin n'est pas Jérôme. Même chez les Latins il existe une tension entre exégèse et théologie. Jérôme, d'abord admirateur d'Origène, s'applique à recourir au texte original, grec et hébreu. En cela il est un pionnier que l'on pourrait rapprocher du mystérieux auteur de l'*Ambrosiaster*.

Une fois qu'il a expliqué le sens littéral, ou, comme dit Augustin, le « sens historique », celui-ci se jette à corps perdu dans l'interprétation allégorique et mystique, où il est incomparable. Il recherche le mystère même là où le texte est manifestement corrompu ou mal traduit. Il ne faudrait pas juger les Pères sur les seules élucubrations allégoriques ou sur leurs explications accommodantes : il ne faut pas confondre le tissu avec les franges,

ni jeter l'enfant avec l'eau du bain. L'interprétation des Pères latins, plus proche d'Origène et de l'école d'Alexandrie, confesse que l'Esprit habite la Parole de Dieu comme l'Église. Le progrès de l'exégèse approche la coupe de nos lèvres, la foi des Pères nous y découvre la *sobria ebrietas*.

CHAPITRE V

LA VIE DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE

La paix religieuse permet à l'Église d'Occident de parfaire son organisation, de multiplier les diocèses et les paroisses, de se développer et de se structurer, tout en conservant son unité. « Si la foi est une, dit un concile romain tenu sous le pape Damase, il ne peut exister qu'une seule tradition. Si la tradition est une, une doit être la discipline de l'Église (Can. 5). »

Le concile de Nicée avait décidé qu'il y aurait un évêque pour chaque *civitas*. Les diocèses se multiplièrent en Espagne et en Gaule au cours du IVe siècle. Le nombre des sièges épiscopaux a augmenté en Gaule sans toujours coïncider avec celui des *civitates*. En Afrique, ils sont environ 400 au temps d'Augustin (sans parler des donatistes). Leur nombre permet à la fin du siècle de les grouper en métropoles. Hilaire d'Arles va s'y consacrer et jouer le rôle de « leader » dans l'épiscopat gaulois.

Constantin et Théodose s'évertuent à faire coïncider les structures des Églises avec celles de l'État. Malheureusement, le modèle dont l'Église devait s'inspirer est instable. La *provincia*, la structure la plus solide, transposée dans l'organisation ecclésiastique, devient la métropole. La présence du pape empêche le développement de grands sièges comme ceux de l'Orient. Seule Carthage fait exception et jouit d'un prestige incontestable.

Il faut tenir compte, à partir du IVe siècle, de l'importance que prennent les conciles en Afrique, en Espagne et en Gaule. Les évêques se réunissent, se mettent d'accord, légifèrent et fixent les normes de la discipline et de la vie liturgique. Pareille organisation, au temps des invasions, sert de protection. Elle est un élément essentiel de la vie ecclésiale, au IVe et au Ve siècle.

Rome, incontestée en Occident, affirme son autorité dans les conflits donatiste et pélagien ; elle renforce sa juridiction et sa position en multipliant les interventions, malgré les résistances de l'Afrique. Dès le Ve siècle, elle prend en main l'action missionnaire. Célestin Ier envoie en Angleterre Germain d'Auxerre pour combattre le pélagianisme ; deux ans plus tard, l'Irlande a son premier évêque.

L'Église et les églises sont des communautés de la foi, fondées sur le Christ ressuscité, peuple de Dieu qui rend un culte en esprit et en vérité. La vie de l'Église s'organise autour de l'Eucha-

ristie. Si l'Église avant tout fait l'Eucharistie, l'Eucharistie fait l'Église. Comment vivre — disaient déjà les martyrs de l'Afrique — sans nous réunir pour célébrer la synaxe eucharistique ? Aux *domus ecclesiae* succèdent les basiliques spacieuses.

Le terme « église » (rassemblement) va servir à désigner le lieu de la réunion. En Orient comme en Occident, on voit « surgir du sol de vastes églises », écrit Eusèbe (*HE* VIII, 1, 5). La plus grande église d'Afrique, Domous el Karita, à Carthage, mesure 65 m de long. Les dimensions dépendent du nombre des fidèles. Les églises constantiniennes utilisèrent l'architecture de la basilique hellénistique pour les besoins du culte. L'évêque trône dans l'abside, d'où il domine toute l'assemblée.

L'architecture trouve ses volumes, ses formes et sa symbolique propres pour les baptistères, les *martyria*, construits sur les tombeaux ou les reliques des martyrs qui, désormais, attirent les foules. Les fresques et les mosaïques illustrent pour la joie des yeux et l'éducation de la foi une Bible en images, une catéchèse figurative.

La victoire de l'orthodoxie se fait jour à son tour dans l'iconographie, qui tend à exprimer les vérités théologiques. Le progrès du christianisme se manifeste également dans la création esthétique et dans l'art, qui représente et exalte le *Pantocrator*.

Au moment où l'Occident s'émancipe de la tutelle grecque, il lui faut trouver des formes liturgiques propres, qui vont se diversifier, à l'intérieur de l'unité linguistique latine, de l'Afrique du Nord à Rome, de Milan à la Gaule. Il est difficile de présenter pour l'Occident des classifications comparables à celles de l'Orient. Au maximum peut-on distinguer le rite romain, expression de l'importance du siège apostolique, et les rites non romains parmi lesquels vont s'affirmer le gallican, le wisigothique ; d'autres demeurent embryonnaires comme le milanais et ceux de l'Italie du Nord.

Les IVe et Ve siècles sont l'âge d'or non seulement de la patristique, mais aussi de la liturgie. Les Pères sont les liturges de leur temps, ils fécondent de leur génie les liturgies occidentales. Patristique et liturgie s'appuient sur les mêmes textes et sur les mêmes auteurs. Nous nous trouvons en présence de vases communicants.

À l'improvisation et à la créativité vont succéder des règles et des textes, qui tendent à mettre fin à l'époque « des amateurs et des incompétents », selon l'expression d'Augustin. Au dossier des livres liturgiques il faut ajouter les livres bibliques qui servent

au culte et qui, à partir de là, contiennent des indications pour leur usage liturgique. Dès la fin du IVe siècle et au Ve, il existe en Afrique du Nord des *libelli missarum*.

Gennade nous rapporte que Voconius de Castellum, Museus de Marseille, Claudianus Mamertus de Vienne, Priscillien, Paulin de Nole ont composé des textes liturgiques. Il signale l'existence de *libelli missarum*, et du *Liber ordinum* wisigothique, en usage en Espagne au Ve siècle.

Les IVe et Ve siècles, en Occident comme en Orient, sont également l'âge d'or de la catéchèse baptismale et mystagogique. Chaque Père apporte sa contribution à cette littérature. Ambroise et Augustin, Pierre Chrysologue et Léon le Grand ; mais aussi des personnages plus modestes comme Chromatius, Zénon, Gaudentius, Nicétas et Maxime de Turin.

Les collections liturgiques postérieures, les homiliaires, ont conservé, sauvé et restitué un grand nombre de sermons et grandement enrichi le dossier d'Augustin (voir PLS) ; ils nous ont donné des sermons d'auteurs inconnus. Ils ont permis de réaliser une des trouvailles les plus extraordinaires des dernières décennies, en nous rendant le commentaire de Matthieu de Chromatius d'Aquilée, débité en tranches de lectures patristiques dans les collections liturgiques.

La prédication fait partie intégrante de la liturgie. Elle constitue une des charges principales de l'évêque. Ambroise prêche à Milan tous les dimanches et les jours de fête, tous les jours du carême ; il en est de même à Carthage et à Hippone. À Rome, les évêques semblent avoir quelque peu négligé le ministère de la Parole. Léon le Grand, si on exclut Libère, est le premier qui nous a laissé un corpus de quatre-vingt-dix sermons pour les fêtes et les temps liturgiques.

Cette littérature homilétique est essentiellement biblique, liée aux péricopes lues à l'assemblée. Comparés aux Grecs, les Pères latins semblent commenter moins l'Ancien Testament, à l'exception de la Genèse et du Psautier. Ce dernier est fort en honneur chez tous ; il est le manuel de la prière de l'Église et trace l'itinéraire vers Dieu. Ambroise esquisse les portraits de personnages de l'Ancien Testament, qu'il a prêchés avant de les rédiger en livres.

On a conservé quelque trois mille prédications des années 325 à 451, la moitié appartenant à Jean Chrysostome et à Augustin. De nombreux Pères nous ne connaissons qu'un sermon ou quelques homélies, sans parler de tous ceux qui restent anonymes. Ce

patrimoine, surtout africain, recueilli en collections s'enrichit, s'amplifie et va jouer un rôle considérable à partir de deux centres de diffusion : Naples et Arles. Augustin y a la part du lion.

Cette prédication est généralement improvisée, elle part d'une péricope écoutée par l'évêque en même temps que par l'assemblée, prise au vol par des sténographes, tant à Milan qu'à Hippone, qui sont des clercs ou des admirateurs. L'orateur commente l'événement du jour, fait allusion à une fête païenne, à un scandale, aux Barbares qui menacent, au mouvement schismatique des donatistes.

Les procédés oratoires que nous rencontrons chez les Latins — moins que chez les Grecs — font partie de la culture classique. Le grand nombre des Pères était plus préoccupé d'éloquence authentique, au service du peuple de Dieu, plus proche des petites gens et de leur langage que du raffinement de lettrés. Simplicité de l'expression ne signifie nullement enseignement au rabais. Augustin expose à son peuple, composé de dockers et de paysans, la génération du Verbe et les processions trinitaires, et les introduit, dans les *Enarrationes in Psalmos* et dans son *Commentaire de Jean*, dans le jardin clos de son expérience spirituelle.

Après l'héroïque période des persécutions, la prédication s'évertue à christianiser un milieu demeuré en partie païen et à mettre à nu les complicités inavouées avec un passé qui n'est pas totalement liquidé. Augustin s'en prend surtout aux spectacles, aux jeux du cirque et au théâtre, « la dernière liturgie qui attire la foule », dont la violence et l'immoralité étaient une provocation permanente. Les conciles africains les interdisent, mais en vain.

L'Église s'efforce de substituer aux fêtes païennes des fêtes chrétiennes. Le dimanche, jour de la Résurrection, est un jour de fête et de repos dès le temps de Constantin. Le *triduum sanctum* prépare la fête de Pâques, qui est chômée, et se prolonge pendant une quinzaine de jours, où les tribunaux sont fermés.

Une période de quarante jours est employée à la préparation au baptême, à la réconciliation des pénitents courageux et sert d'exercice spirituel pour toute la communauté. Les derniers jours sont les plus solennels. La nuit du samedi au dimanche, toute la cité est illuminée, les rues s'éclairent au moment où les fidèles, le cierge à la main, se rendent à l'église. Là, dans une attention soutenue, ils écoutent les grandes pages de la Bible. Les catéchumènes entendent une dernière fois les grandes étapes de l'histoire du salut, histoire du peuple de Dieu devenue leur propre histoire. À la fin de la veillée, l'évêque, entouré de ses ministres,

prononce l'homélie. Que de fois Ambroise et Augustin n'ont-ils pas soulevé l'émotion de l'auditoire en un de ces discours que nous avons la joie de pouvoir lire aujourd'hui encore ! Augustin à Hippone comme Jean Chrysostome à Antioche ne peuvent oublier la nuit pascale où ils reçurent le baptême, sacrement d'une nouvelle vie.

Pâques est véritablement la fête de la foi chrétienne. Pour le reste, l'Occident ne se contente pas de lutter contre les célébrations païennes, mais fait preuve d'imagination et de souplesse, en cherchant à les christianiser. C'est ainsi que le *Natalis solis invicti*, que Rome emprunta en 274 à l'Orient, célébré avec éclat dès le IVe siècle dans tout l'Empire romain, devint pour les chrétiens la fête de la Nativité. Les Pères se complaisent à présenter le Christ comme la vraie lumière du monde, le *sol justitiae*.

La paix revenue, le peuple, porté vers une religion concrète et parlant au cœur, développa le culte des martyrs. Leur célébration d'abord clandestine devint publique et solennelle et fit courir les foules. Anniversaires, inventions, translations, tout est occasion de fête et de prédication pour les pasteurs, pour Ambroise et plus encore pour Augustin. Le *refrigerium*, nourri de libations et de danses, fait retrouver au peuple l'atmosphère des fêtes païennes. Le paganisme est une mauvaise herbe qui repousse sans cesse, chaque fois que l'Église relâche un peu son attention.

Le culte des martyrs est né du culte des morts, mais aussi du souvenir du Christ martyr. Les chrétiens comme les païens vont visiter les tombes, y prennent un repas, le refrigerium, qui va dégénérer rapidement. L'Église, surtout à Rome, cherche à lui donner une finalité sociale : le repas des pauvres. La générosité de Pammachius demeurera célèbre. À Milan, Ambroise interdit le refrigerium, ce qui provoque une mésaventure à Monique, mère d'Augustin. L'Afrique se montre plus tolérante, mais, comme les abus vont se multipliant, l'Église est obligée de les interdire au concile d'Hippone. Augustin rencontra des résistances quand il voulut appliquer les décisions synodales. Les conciles de Gaule, au cours des IVe et Ve siècles, interdisent les repas des morts, ce qui prouve à quel point cette coutume s'était invétérée dans l'âme populaire.

Au IVe siècle se développe une autre forme de piété, liée au culte des martyrs puis des saints : le pèlerinage. Outre les lieux saints déjà mentionnés, Rome et les tombes de Pierre et de Paul attirent les foules. La richesse de ses reliques en fait une cité sainte. Elle s'organise progressivement pour accueillir les pèle-

rins, puis les foules. Ambroise décrit la célébration dans la *Basilica apostolorum*, construite sur la *memoria* la plus ancienne, Via Appia, par Constantin ou par Constance. Il écrit : « Des masses imposantes parcourent les rues d'une si grande cité [...]. On pourrait croire y trouver le monde entier. »

Rome n'est pas un cas unique. Nole attire les dévôts de saint Félix, Carthage célèbre avec fierté le souvenir de saint Cyprien, Saragosse, celui du diacre Vincent, Tours, un des saints les plus populaires de l'histoire de la Gaule, Martin. La découverte des restes des martyrs Gervais et Protais, à Milan, en 385, est l'occasion de grandes manifestations. Paulin et Augustin ont consacré leur génie oratoire à magnifier les saints et les martyrs.

La liturgie provoque la composition des hymnes, une des créations les plus originales de l'époque. Hilaire, émerveillé par son expérience orientale, compose des poèmes liturgiques qui font de lui un « authentique poète » mais non un aède populaire. Ambroise introduit dans la liturgie le chant alterné des Psaumes et des hymnes. Lui-même en compose, qui vont se répandre rapidement en tout l'Occident. L'œuvre poétique de Prudence de Calahorra entre à son tour dans les réunions liturgiques et va enrichir la poésie latine.

CHAPITRE VI

LE MONACHISME OCCIDENTAL

La vie monastique en Occident, moins spectaculaire et plus sporadique qu'en Orient, joue un rôle considérable dans la vie religieuse des IVe et Ve siècles, en attendant de rendre des services exceptionnels à la culture. L'influence et l'inspiration de l'Orient sont indéniables ; elles attirent des Occidentaux à Jérusalem et à Bethléem. Il reste que Rome, l'Afrique du Nord, la Gaule, l'Espagne, la Bretagne vont trouver leur style propre de vie cénobitique, consacrée à la prière, à la *lectio divina*, au travail et à l'ascèse.

Les premiers moines que rencontre l'Occident sont les compagnons de saint Athanase, pendant son exil. Leur présence à Rome, au dire de Jérôme, fut le point de départ « de nombreux monastères de vierges et d'une multitude innombrable de moines », à Rome et dans ses environs (*Ep.* 127, 8). Le monastère de sainte Agnès remonte peut-être au milieu du IVe siècle. Siste III fonda une communauté d'hommes à Saint-Sébastien, *ad catacumbas*.

À Milan, aux portes de la ville, un couvent d'hommes est dirigé par Ambroise lui-même. À la même époque, l'évêque Chromatius est l'âme d'un groupe communautaire à Aquilée. Il existe un monastère de moniales à Bologne, un autre à Vérone.

En Afrique du Nord, les monastères se multiplient au cours du IVe siècle. Celui d'Hadrumète est antérieur à saint Augustin. Quelques moines deviennent évêques. Augustin, de son côté, fonde un monastère à Hippone. Lui-même vit en communauté avec ses prêtres, dans la pauvreté volontairement consentie. Nous trouvons ses directives dans les sermons 355 et 356 et dans le *De opere monachorum*. Lui-même écrit une règle, appelée à un long avenir. Les monastères africains servirent de refuge au temps des invasions barbares.

En Gaule, dans un premier temps, au IVe siècle, des ascètes se consacrent à la vie parfaite dans le monde, sans règle établie. Chacun va à Dieu selon son tempérament et son génie propre. Nous trouvons ainsi des ascètes des deux sexes, vierges, veuves, principalement à Tours et à Rouen. La solitude y est modérée, le régime alimentaire adapté au climat ; l'accent est mis sur la prière plus que sur le travail, sur l'activité apostolique plus que sur l'action sociale ou hospitalière. Saint Martin est l'archétype

de ce monachisme. Jean Cassien, le dernier des Pères latins à se trouver également à l'aise en grec et en latin, de par son origine, sa formation et ses longs séjours à Jérusalem et en Égypte, parmi les Pères du désert, sert de charnière entre le monde oriental et occidental et fait bénéficier la Gaule de l'expérience du monachisme d'Orient.

Au Ve siècle, Marseille et Lérins sont des foyers actifs de vie monastique et préparent de grands évêques. Honoratus, Vincent, Eucher, Hilaire n'ignorent ni ne combattent la culture classique qui les a formés, mais la maintiennent et la développent. Ils disposent sans aucun doute d'une riche bibliothèque et rayonnent sur la Provence et sur toute la Gaule.

La péninsule Ibérique connaît la vie monastique dès le IVe siècle, comme en témoignent le concile de Saragosse (380) et une lettre du pape Siricius à Imerius. Vers la même époque, Bachiarius est le précurseur des moines itinérants.

Alors que les riches aspirent à une vie sobre et dépouillée, les pauvres s'ingénient à fuir les charges fiscales et économiques. Les uns et les autres vont être considérés comme des déserteurs. Les esclaves pour devenir moines doivent obtenir le consentement de leur maître. Il arrive que des esclaves ou des colons transfuges trouvent accueil dans les monastères et s'y fassent moines.

Il est difficile de sous-évaluer l'importance et le rôle des vierges et des veuves, qui renoncent à un second mariage pour se consacrer à la vie spirituelle et mener une existence recluse. Les écrits, les lettres et les traités que leur adressent les Pères, qui tous s'en préoccupent, ont une place importante dans la littérature de l'époque. Ambroise est leur maître incontestable. On lui attribue une lettre *Ad virginem lapsam* qui, sans doute, est de Nicétas (PLS 3, 199).

Sans embrasser une forme de vie aussi rigide, des chrétiens riches ou simplement aisés, comme Ausonius, Paulin ou Prudence, mènent sur leurs terres une vie semi-recluse. Cet *otium rusticum*, fidèle à des valeurs antiques, peut se concilier avec une vie assez confortable sans de très grands renoncements. Paulin liquidera ses propriétés d'Aquitaine. Ce qui lui reste lui permet de subvenir aux besoins de ses serviteurs et de ses disciples à Nole, de construire une somptueuse basilique et de faire des largesses jusqu'à la fin de son existence.

L'Église du Bas-Empire intensifie et approfondit l'évangélisation. Le progrès prend deux directions essentielles : pénétration

plus profonde dans l'élite et action missionnaire dans les milieux ruraux. La noblesse sénatoriale et la population liée à la terre sont les plus réfractaires à l'Évangile.

L'aristocratie romaine était demeurée un bastion des traditions et du paganisme. La conversion d'hommes comme Marius Victorinus, dans le milieu intellectuel, d'Ambroise et de sa famille dans le patriciat romain, prouve qu'un changement est en train de s'opérer, changement que l'austère Jérôme soutient dans l'aristocratie surtout féminine. Prudence, en citant les noms de familles romaines devenues chrétiennes, écrit : « Voyez les assemblées des vieux Catons qui revêtent les robes blanches des catéchumènes et déposent les insignes de leur pontificat. » Il y a de la rhétorique chez ce poète chrétien, du moins en ce qui concerne Rome. Le mouvement de conversion dans le milieu aristocratique autour de saint Martin s'accentue surtout en Gaule au cours du IVe siècle. Il suffit de faire mémoire de Paulin d'Aquitaine, d'Eucher, d'Honoratus et de Salvien de Marseille.

Pendant un long temps, le christianisme se présente en Occident comme une religion urbaine. Les régions rurales, groupées en *vici* et en *villae*, sont peu atteintes jusqu'à la fin du IVe siècle. L'homme de la campagne ne se dispose que peu à peu à changer ses habitudes et ses rites. Cette résistance peut s'associer à des mécontentements sociaux, particulièrement en Afrique. Les relations des maîtres (même chrétiens) avec leur personnel prennent rarement un caractère religieux.

À partir du IVe siècle se manifeste un essor missionnaire. Ambroise autour de Milan, Augustin aux alentours d'Hippone organisent des centres périphériques pour l'évangélisation des campagnes. L'évêque d'Hippone a bien compris que pareille action exige des prêtres capables de s'exprimer en punique. Saint Martin est le premier missionnaire des campagnes en Gaule. Grégoire de Tours énumère cinq paroisses rurales créées par lui. Par Paulin de Nole nous connaissons le nom de plusieurs paroisses rurales en Gaule, au Ve siècle. À cette époque, les termes *diocèse* et *paroisse* sont encore synonymes. À la même époque un mouvement identique s'affirme en Italie et en Afrique du Nord.

L'action missionnaire, au cours du Ve siècle, s'étend à l'évangélisation des Goths et des Barbares. Un certain Théophile, évêque de Gothie, participe au concile de Nicée. Le christianisme avait pénétré cette région grâce à des prisonniers venus de Cappadoce au IIIe siècle. Les pressions de l'empereur Constance firent passer ces Goths à l'arianisme. Les invasions du monde barbare

versèrent ces flots ariens des provinces danubiennes sur tout l'Occident. L'arianisme des Wisigoths passa aux Ostrogoths, des Gépides et des Vandales aux Alamans et aux Lombards. Face à ces invasions, l'Église, un moment déconcertée, amorce une timide contre-offensive.

Orosius voit dans l'invasion barbare une chance pour l'évangélisation. Severinus commence une mission en Norique et en Dacie. Les efforts de Jean Chrysostome, de Théotime, de Nicétas de Rémésiana et de leurs émules anonymes, « parmi les envahisseurs des provinces danubiennes ne demeurèrent pas inutiles ». Cet effort fut néanmoins paralysé par l'animosité anti-barbare des derniers Romains et de toute la romanité. Il faudra attendre le VI[e] siècle pour voir un mouvement d'ensemble ramener les Goths à l'unité catholique.

L'Église est menacée de l'intérieur par le schisme et l'hérésie. L'Occident ne connaît ni l'effervescence théologique ni les grandes controverses trinitaires et christologiques de l'Orient. Même l'arianisme contre lequel lutte le génie d'Hilaire de Poitiers demeure un produit exotique. Les difficultés d'Ambroise avec les ariens de Milan sont d'ordre plus politique que doctrinal. Un ascète espagnol, Priscillien, donne son nom à la première controverse occidentale, localisée en Espagne.

Le nom d'Augustin demeure attaché aux grands conflits doctrinaux de l'Occident : le donatisme et le pélagianisme. Tandis que le premier est un produit strictement africain, il n'en est pas de même du second. Il est symptomatique que le problème de la liberté et de la grâce et non pas le mystère trinitaire (comme en Orient) soit au centre du premier débat théologique en Occident. Même limité au monde latin, le pélagianisme s'y enracine profondément, jusqu'au V[e] siècle. Là, l'évêque d'Hippone rencontre des adversaires autrement redoutables que Fauste de Milev et Cresconius. Pélage et Julien sont des dialecticiens vigoureux qui donnent du fil à retordre à Augustin, l'obligent à préciser sa pensée, à se documenter sur la pensée grecque et à nuancer son argumentation.

La controverse ne se limite pas à une discussion entre clercs. Les laïcs se passionnent. Marius Mercator, Prosper d'Aquitaine, Hilaire de Marseille et le comte Valerius de la cour de Ravenne en discutent et engagent une correspondance avec Augustin.

La première controverse spécifiquement latine atteste, en même temps, l'autonomie que l'Occident est en train de prendre vis-à-vis de l'Orient, l'affirmation d'une théologie qui lui est propre,

la manifestation de l'âme latine et l'expression de son identité.

On aurait tort de restreindre la théologie à la controverse. Cette dernière n'est que le revers de la tapisserie. Pour les Pères, la théologie demeure liée à l'exégèse : la théologie, dira plus tard encore Thomassin, à propos des Pères, « *hoc est Scripturarum meditatio* ». La Révélation est l'objet propre de la théologie. On voit se développer une activité théologique, à l'écoute de la parole de Dieu, reçue avec la foi, en Église, vécue en symbiose avec elle. « *Intellige ut credas*, dit saint Augustin, *verbum meum, crede ut intelligas Verbum Dei* » (*Serm.* 43). Il n'existe pas de définition plus concise de la science et de la sagesse qui constituent la mission du théologien.

Les temps de crise provoquent les œuvres polémiques. « Malheureux hérétiques, s'écrie saint Hilaire, qui m'obligent à porter les mains sur l'arche d'Alliance ! » La tempête passée, on tire en paix les conclusions et ainsi commencent à s'élaborer les œuvres monumentales, comme les traités *De Trinitate* et *La Cité de Dieu*. Quand les Pères s'éloignent de la controverse pour construire leur théologie — le fait est exceptionnel et nouveau — leur construction repose en premier lieu sur l'Écriture.

L'histoire montre que les œuvres polémiques vieillissent vite soit dans leurs argumentations soit dans leur signification. Pour s'en rendre compte, il suffit de jeter un regard sur la transmission des textes : 6 manuscrits pour le *Contra Adimantum*, contre 233 pour le *De Trinitate*, 368 pour les *Enarrationes in Psalmos*, plus de 400 de *La Cité de Dieu*. Là où court la plume, vibre le cœur.

L'Église, au cours de son histoire, retourne sans cesse aux Pères, à cause de leur signification existentielle. Chez eux, la théologie, au lieu de se réduire à une *disputatio*, est une vérité vivante, une conquête existentielle. L'intelligence de la foi répond à l'interrogation globale de l'homme, qui s'y engage tout entier. Augustin s'oppose à Pélage au nom de son expérience spirituelle. Sa théologie de la grâce est l'histoire de sa vie.

L'effort et le travail n'atteignent leur plein développement que dans la sagesse qui a Dieu comme principe et comme objet et qui exprime une expérience. Augustin le dit encore : « *Orando et quaerendo et bene vivendo.* » Il est significatif mais nullement surprenant que les commentaires des Psaumes que nous ont laissés Hilaire, Ambroise, Jérôme et Augustin font apparaître les traces de leurs pas vers Dieu ; les traités *De Trinitate* d'Hilaire et d'Augustin s'achèvent en prière.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Pour une bibliographie générale, se référer aux ouvrages cités de F. LOT, R. REMONDON et S. D'ÉLIA.

Pour l'Orient, voir J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. III. Il faut garder à l'esprit A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. III et IV. J. DANIÉLOU-H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, I.

O. SEEK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 vol., Berlin, 1895-1921 ; réédité en 1966 (est un classique).
F. LOT, *La Fin du monde antique et les débuts du Moyen Age*, Paris 1927, 1968[3].
H. DELEHAYE, *Les Origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933[2].
A. SOLARI, *La crisi dell'impero romano*, 5 vol., Milan 1933-1937.
E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.
M. VILLER-K. RAHNER, *Askese und Mystik*, Freiburg 1939.
H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser*, Zurich 1947.
R. LATOUCHE, *Les Grandes Invasions et la crise de l'Occident au Ve siècle*, Paris 1946.
A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien* (325-395), Paris 1947, 1972[2].
K. FARNER, *Christentum und Eigentum*, Berne 1947 (critique radicale).
G. BARDY, *La Question des langues dans l'Église ancienne*, Paris 1948.
P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1948, 1964[3].
K.F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen 1948.
B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950.
S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Rome 1951.
W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosious der Grosse*, sd. (Bayern) 1953, 2.
B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, 3 vol., Milan 1952-1954.
C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.
H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.) 1956, 1976[2].
O. CHADWICK, *Western Ascetism*, Londres 1958.
J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris 1958.
E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, 2 vol., Paris 1949-1959, Amsterdam 1968.
H. HAGENDHAL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.
S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milan 1959 (trad. franç., Paris 1973).
G. LADNER, *The idea of Reform. Its impact in Christian thought and action in the age of Fathers*, New York 1959, 1967[2].
E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Milan 1960.

A.G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris 1961, 1983-1984[2].
Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique, Paris 1961.
G. BARBERO, *Il pensiero politico cristiano dai Vangeli a Pelagio*, Turin 1962.
Il passaggio dall'antichità al Medioevo in Occidente, Spolète 1962.
A. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Londres 1963.
H.J. DIESNER, *Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika*, Weimar 1964.
A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire* (284-602), 3 vol., Oxford 1964.
P.R. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church*, 3 vol., Londres 1966.
A. GRABAR, *Le Premier Art chrétien*, Paris 1966.
S. D'ELIA, *Il Basso Impero nella cultura moderna*, Naples 1967.
F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Étude sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967.
A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris 1968.
R. REMONDON, *La Crise de l'Empire romain, de Marc Aurèle à Anastase*, Paris 1970[2], bibliographie mise à jour.
La storiografia altomedievale, Spolète 1970.
A.H.M. JONES - J.R. MARTINDALE - J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I A.D. 260-395, Cambridge 1971.
P. BROWN, *Religion and Society in the fourth Century*, Londres 1972.
S. D'ELIA, *Introduzione alla civiltà del Basso Impero*, Naples 1972.
S. MAZZARINO, *Antico, Tardo Antico ed età costantiniana*, vol. I, Bari 1974.
J. HOLLAND-SMITH, *The Death of classical paganism*, Londres-Dublin 1976.
A.-G. HAMMAN, *La Vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris 1979. (Nouvelle édition 1986.)

II

HILAIRE DE POITIERS ET LA CRISE ARIENNE EN OCCIDENT

POLÉMISTES ET HÉRÉTIQUES

par Manlio SIMONETTI

Bibliographie de Sever Voicu et Angelo di Berardino
Traduit de l'italien par Jean-Pierre Bagot

CHAPITRE PREMIER

HILAIRE DE POITIERS ET LA CRISE ARIENNE EN OCCIDENT

Introduction

Ce n'est qu'après la mort de Constantin (337) que l'Occident commença à prêter vraiment attention à la controverse arienne. En fait, la division de l'Empire entre Constant (Occident) et Constance (Orient) garantit à Jules, évêque de Rome, et aux évêques occidentaux la sécurité et la liberté de mouvement nécessaires pour se ranger du côté des défenseurs du *Credo* nicéen oriental, diversement persécutés et mis en difficulté par leurs adversaires conduits par Eusèbe de Nicomédie, protecteur d'Arius, et ouvertement favorisés par l'empereur Constance.

Pour comprendre la situation en Orient, il faut se rappeler la réaction d'une grande partie de l'épiscopat de cette région contre la profession de foi imposée à Nicée en 325 : d'inspiration antiarienne, celle-ci était formulée en termes tels qu'elle paraissait d'inspiration monarchienne et qu'elle laissait perplexes et insatisfaits beaucoup de représentants de l'épiscopat oriental, certes pas ariens, mais encore beaucoup moins portés à des prises de position monarchiennes. Eusèbe de Césarée et Eusèbe de Nicomédie avaient profité de cet état d'esprit pour lancer une action intensive destinée à isoler et à mettre en difficulté les défenseurs orientaux les plus ardents de la foi nicéenne et à créer un vaste mouvement d'opinion, un véritable front de nature antinicéenne qui réunissait des éléments de tendances doctrinales fort disparates, des ariens modérés aux orthodoxes de tradition alexandrine, qui considéraient la formule nicéenne comme trop ouverte au monarchianisme. Après avoir mis en accusation pour de nouveaux motifs de cas en cas les principaux tenants de cette formule, d'Eustache d'Antioche à Asclepios de Gaza, de Marcel d'Ancyre à Athanase d'Alexandrie, on les déposa et on les exila. Autorisés à revenir sur leur siège après la mort de Constantin, ils furent aussitôt contraints de fuir et bon nombre d'entre eux, dont Athanase et Marcel, cherchèrent refuge à Rome.

Sous la conduite de Jules de Rome, les Occidentaux adoptèrent tout de suite le parti de ces exilés en considérant sans plus

leurs adversaires comme de véritables ariens. Ils étaient poussés à cette prise de position soit par la présence active des exilés, qui présentèrent la terminologie compliquée des dissidents orientaux de façon à provoquer une confusion par identification simpliste entre antinicéens et ariens, soit par la sensibilité beaucoup moins grande de l'Occident aux controverses touchant la doctrine monarchienne, ce qui fait que les positions monarchiennes d'un Marcel ne suscitaient pas ce scandale qu'elles avaient au contraire provoqué en Orient. Bien vite, au cours d'une série de rencontres, le désaccord se radicalisa et atteignit son point culminant à Sardique (343), lors de l'échec du concile œcuménique convoqué par les empereurs et de la scission du christianisme en deux blocs de frères ennemis. L'accord conclu en 346 autorisait Athanase à rentrer à Alexandrie, mais laissait en suspens les termes de la controverse, sur le plan tant politique que doctrinal.

Après la mort violente de Constant (350) et à la suite d'une guerre difficile, Constance s'empara aussi de l'Occident, devenant ainsi l'unique empereur. Ce fait modifia alors profondément la situation religieuse en Occident. L'empereur intervint tout de suite afin de réunir aussi au niveau religieux les deux parties de l'Empire désormais unifiées politiquement. Ce qui favorisa évidemment les antinicéens qui dominaient en Orient. Il soumit d'abord l'épiscopat occidental à diverses pressions qui aboutirent aux conciles d'Arles (353) et de Milan (355), pour s'associer à la condamnation d'Athanase par le désormais lointain concile de Tyr (335). Pendant que l'évêque d'Alexandrie était une fois de plus arraché à son siège et trouvait refuge chez les moines du désert égyptien, les évêques occidentaux, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux, acceptèrent de signer la condamnation. Les quelques récalcitrants furent déposés et exilés en Orient (Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Hilaire de Poitiers et quelques rares autres). Par la suite, sans aller toutefois jusqu'à reproposer la doctrine arienne sous sa forme radicale, un petit concile d'évêques fortement philoariens, réuni à Sirmium en 357, publia une profession de foi de tonalité nettement antinicéenne (interdiction d'utiliser la formule *homoousios*, consubstantiel, expression caractéristique du concile de Nicée) et beaucoup plus ouverte aux propositions d'un arianisme modéré. La publication de la formule provoqua des réactions tant en Occident qu'en Orient : là, un vaste rassemblement d'évêques, avant tout originaires d'Asie, opposés tant à l'arianisme qu'à la foi nicéenne, marqua le début d'une réaction visant à imposer la formule selon laquelle le Fils était, par rapport au Père, non pas homoousios, mais *homoiousios*, donc non pas de la même substance (expression qui, prise en un sens monarchien, pouvait conduire à identifier le Fils au Père de façon impersonnelle), mais de substance semblable. C'est sur cette base que l'opposition antiarienne orientale s'appuiera pendant des années.

Il y eut alors une succession confuse d'actions et de réactions : dans un premier temps, Basile d'Ancyre, chef de file des homéousiens (c'est ainsi qu'on appela en Occident les tenants de l'homoiousios) obtint l'appui de Constance et fit triompher ses thèses au concile de Sirmium de 358. Mais les adversaires se réorganisèrent tout de suite en proposant la formule selon laquelle, d'après les Écritures, le Fils était génériquement semblable au Père (*homoios*, ce pourquoi on appela « homéiens » les défenseurs de cette expression). Imposée dans la formule de compromis de Sirmium, adoptée le 22 mai 359, elle triompha au concile de Rimini de 359 et fut ratifiée par celui de Constantinople de 360. À Rimini, la majorité des quatre cents évêques occidentaux réunis était nettement antiarienne, mais la minorité philoarienne, forte de l'appui ouvert de Constance, réussit à imposer la volonté de l'empereur.

La mort de Constance (361) et la venue au pouvoir de Julien l'Apostat, par principe neutre dans la controverse, permirent à la majorité antiarienne, de foi homoousienne en Occident et homéousienne en Orient, de se réorganiser. En Orient, les divergences se poursuivirent et se compliquèrent par la suite pour des raisons soit doctrinales, soit personnelles, engendrant ainsi une situation confuse qui, surtout du fait de l'appui de l'empereur Valens (364-378), permit à la minorité arienne modérée de l'emporter aux dépens soit des ariens radicaux, redevenus actifs à ce moment, soit de la majorité antiarienne qui assista au difficile rapprochement des homéousiens et des homoousiens. Mais avec l'avènement de Théodose (379), pénétré de foi nicéenne, les chances de l'arianisme, qu'il fût modéré ou radical, déclinèrent rapidement : en 381 le concile de Constantinople, marqué par le triomphe de l'orthodoxie doctrinale des Cappadociens (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse) sanctionna leur défaite définitive.

En revanche, en Occident, la majorité homoousienne, beaucoup plus soudée, s'imposa rapidement, tout d'abord sous la conduite d'Hilaire, plus tard sous celle d'Ambroise, et avec l'intervention active des évêques romains Libère et Damase. L'aria-

nisme subsista dans quelques sièges isolés, dont celui de Milan, et surtout en Illyrie et en Pannonie où il avait conquis des positions d'une certaine importance. Là, certains conventicules résistèrent opiniâtrement avec l'aide directe ou indirecte de nombreux militaires auxiliaires, goths d'origine, mais devenus chrétiens ariens à la suite de l'action évangélisatrice du Goth arien Ulphilas. Ces groupes ariens occidentaux assurèrent la survie de l'hérésie jusqu'au moment où les grandes invasions des Germains, en grande partie christianisés dans l'arianisme, viendront reproposer sur une base toute nouvelle l'arianisme en Occident.

C'est dans ce contexte que s'insère la littérature de controverse soit antiarienne, soit arienne. De façon générale, il suffira d'observer ici que ce ne fut qu'après 350, alors que Constance cherchait à imposer aussi en Occident une forme larvée d'arianisme, qu'on commença à approfondir sérieusement la terminologie théologique de la controverse, surtout en Gaule et en Espagne. Entre 356 et 360, il y eut floraison de littérature doctrinale avec les grandes figures d'Hilaire et de Marius Victorinus, auxquelles s'ajoutent les figures moins marquantes, mais non sans importance, de Phébade d'Agen, Potamius de Lisbonne, Grégoire d'Elvire. Autour de 380, c'est à Ambroise d'agir, suivi de Faustin. Il y eut encore plus tard une efflorescence de littérature arienne due à des écrivains au nom incertain, goths ou latins, mais tous certainement marqués par l'influence directe ou indirecte d'Ulphilas.

HILAIRE

Tout ce que nous savons d'Hilaire, évêque de Poitiers, est lié à la controverse arienne et ressort de ses œuvres mêmes. C'est de là, ainsi que d'écrits hilariens qui ne nous sont pas parvenus, que sont tirées les notations de Jérôme dans *De vir.ill.*, 100. On ne peut que conjecturer sa date de naissance, vers le début du IV[e] siècle, et celle de son élection comme évêque de Poitiers vers 350. Seules certaines allusions de ses œuvres, surtout tirées du prologue du *De Trinitate*, en fait simples lieux communs sans valeur biographique assurée, permettent de penser qu'il était de famille païenne et qu'il se serait converti au christianisme, soit par dégoût d'une vie vouée au plaisir, soit à cause des contradictions des philosophes païens, et qu'il aurait alors été illuminé par la lecture des saintes Écritures.

Nous le rencontrons pour la première fois en 356 au concile de Béziers qui s'était réuni peu après le concile de Milan (355) au cours duquel les évêques occidentaux, sous la pression de Constance et des chefs de file de l'arianisme occidental, avaient consenti à la condamnation d'Athanase. Hilaire s'était séparé de la communion de ces meneurs au nombre desquels figurait Saturnin d'Arles, influent évêque gaulois. C'est pour cette raison que, avec Rodanius de Toulouse, il fut mis en accusation à Béziers et que, conséquence de sa persistance dans l'antiarianisme, il fut exilé en Phrygie. Ces années d'exil en Orient marquèrent un moment décisif de sa formation culturelle et doctrinale. C'est là qu'il entra en fait en contact avec les œuvres des écrivains chrétiens de langue grecque, surtout avec celles d'Origène, qui l'influencèrent profondément en éliminant les restes matérialistes dus à l'influence de Tertullien et en le convertissant au spiritualisme platonicien. Hilaire admet lui-même que, avant son départ en exil, sa formation théologique touchant la terminologie compliquée de la controverse arienne restait superficielle. Mais, en Phrygie, il entra en contact avec les homéousiens, largement prépondérants en Asie Mineure. Grâce à ces contacts, il approfondit de façon substantielle sa connaissance de la controverse arienne et il se convainquit en particulier : 1) que la position correcte du problème en un sens orthodoxe obligeait à garder ses distances, non seulement par rapport à l'arianisme, mais aussi par rapport au péril opposé représenté par le monarchianisme sabellien à la confrontation duquel l'Occident n'était que peu préparé ; 2) que la théologie nicéenne, centrée sur l'homoousios, n'était pas l'unique alternative valable que puissent opposer les orthodoxes aux ariens, surtout en raison du relent de sabellianisme que dégageait en Orient ce terme. En ce sens, on pouvait aussi considérer comme acceptable la solution homéousienne. C'est de ces concepts fondamentaux, pratiquement nouveaux en Occident, que traitent les œuvres écrites pendant l'exil : le *De Trinitate* et le *De synodis*.

C'est dans les rangs des homéousiens qu'Hilaire prit part au concile de Séleucie (septembre 359). Présence qui surprit, dans la mesure où il était déposé et exilé : Sulpice Sévère (*Chron.*, II, 42) dit que, manquant d'instructions à son sujet, les fonctionnaires chargés de la convocation des évêques asiatiques l'inclurent dans l'invitation générale. D'autres renseignements montrent de toute façon que, pendant son exil, Hilaire jouit d'une liberté de mouvements refusée au contraire à d'autres Occidentaux qui

se trouvaient alors dans la même situation, comme Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari. À la fin du concile, représentants homéousiens et ariens se rendirent chez Constance, à Constantinople, pour lui en soumettre les résultats. Hilaire les accompagna et c'est là que l'atteignit vers la fin de l'année l'annonce que les évêques occidentaux réunis à Rimini avaient cédé à la pression de l'empereur et avaient souscrit à la formule du même nom qu'on pouvait dire philoarienne. Très secoué par cette nouvelle inattendue et catastrophique, Hilaire soumit à Constance une supplique demandant la permission de soutenir un débat public avec Saturnin d'Arles. Il ne semble pas que l'empereur y ait consenti. Mais, en revanche, peu après, Hilaire fut autorisé à rentrer dans sa patrie sans qu'on lui demandât pour autant de souscrire à la formule de foi philoarienne. Sulpice Sévère (*Chron.*, II, 45) explique cette mesure en faisant remarquer qu'Hilaire était considéré comme un semeur de discorde et un perturbateur de l'Orient, et il relève que le retour dans son pays n'impliquait pas sa réintégration sur son siège épiscopal.

Quand Hilaire revint en Gaule, cette région était passée sous la domination de Julien. La neutralité de celui-ci dans les conflits de la controverse arienne favorisait le soulèvement des antiariens qui prédominaient de façon décisive. On accueillit triomphalement Hilaire et il fut l'âme d'un concile réuni en 361 à Paris. Il y fit prévaloir une ligne modérée, au niveau tant doctrinal que disciplinaire. En fait, on proposa une ligne dogmatique compatible avec les problématiques aussi bien homoousienne qu'homéousienne, et on décida de ne condamner que les chefs de file de l'arianisme occidental en manifestant de la compréhension et de l'indulgence pour tous les évêques qui, à Rimini ou ailleurs, n'avaient cédé à l'hérésie que sous la contrainte. De cette façon, la Gaule fut délivrée des séquelles de l'arianisme et proposée aux évêques des autres régions comme un exemple d'équilibre et de modération qui s'imposa rapidement partout.

À Milan, en 364, nous trouvons encore Hilaire impliqué en même temps qu'Eusèbe de Verceil dans la tentative pour évincer de cet important siège l'évêque arien Auxence qui y résidait depuis 355. Mais cela échoua, et Hilaire fut contraint de rentrer dans sa patrie. Nous ne savons plus rien de lui. Jérôme dit qu'il mourut en 367 (*Chron.*, s. a.).

Son activité littéraire s'exerça non seulement dans le domaine doctrinal, en vue d'appuyer l'action politique, mais également

dans celui de l'exégèse. Il ne dédaigna pas non plus la poésie. Une bonne partie de sa production littéraire nous est parvenue.

Éditions : PL 9-10 ; PLS 1, 241-286. — A. ZINGERLE, CSEL 22 (1891). — A.L. FEDER, CSEL 65 (Lipsiae 1916).

Études sur la langue : M.F. BUTTELL, *The Rethoric of St. Hilary of Poitiers*, PSt 38, Washington, 1933. — M.V. BROWN, *The Syntax of the Prepositions in the Works of Saint Hilary*, PSt 41, Washington, 1934. — R. KINNAVEY, *The Vocabulary of St. Hilary of Poitiers*, PSt 47, Washington, 1935. — M.E. MANN, *The Clausulae of St. Hilary of Poitiers*, PSt 48, Washington, 1936. — T. GIMBORN, *The Syntax of the Simple Cases in St. Hilary of Poitiers*, PSt 54, Washington, 1939. — R.B. SHERLOCK, *The Syntax of the Nominal Forms of the Verb, exclusive of the Participle, in St. Hilary*, PSt 76, Washington, 1947.

Études : C. KANNENGIESSER : DSp 7 (1969) 466-499 — CPL nn. 427-472. — A.L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers* I-III, Vienne 1910-1912. — R. FAVRE, *La Communication des idiomes d'après saint Hilaire de Poitiers :* Greg 18 (1937) 318-336. — J.E. EMMENEGGER, *The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers*, Washington 1947. — G. GIAMBERARDINI, *De incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem*, Piacenza 1948 ; ID., *S. Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria*, Le Caire 1956. — L. MALUNOWICZ, *De voce « sacramenti » apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin 1956. — M. MESLIN, *Hilaire de Poitiers*, Paris 1959. — I.F. MCHUGH, *The Exaltation of Christ in the Arian Controversy. The Teaching of St. Hilary*, Shrewsbury 1959. — P. GALTIER, *La* Forma Dei *et la* Forma servi *selon saint Hilaire de Poitiers :* RSR 48 (1960) 101-118 ; ID., *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960. — E. BOULARAND, *La Conversion de saint Hilaire de Poitiers :* BLE 62 (1961) 81-104. — A. FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de « doxa »*, Rome 1964. — J. DOIGNON, *Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin Ier à un concile romain en 430 :* Oikoumene, Catania 1964, 477-497. — A. CHARLIER, *L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers :* ETL 41 (1965) 451-477. — A. MARTINEZ SIERRA, *La prueba escriturística de los arrianos según S. Hilario de Poitiers*, Santander 1965. — M.J. RONDEAU, *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire :* SP 6 (TU 81) 197-210. — C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, La Haye 1966. — G. BLASICH, *La risurrezione dei corpi nell'opera esegetica di S. Ilario di Poitiers :* DTP 69 (1966) 72-90. — R.L. FOLEY, *The Ecclesiology of Hilary of Poitiers :* diss. Harvard 1968 (cf. HThR 61 [1968] 639). — E. GOFFINET, *Lucrèce et les conceptions cosmologiques de saint Hilaire de Poitiers :* Antidorum W. Peremans, Louvain 1968, 61-67. — *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur. Cinq conférences données à l'occasion du XVIe centenaire de sa mort*, Paris 1968,

61-68. — A.D. Jacobs, *Hilary of Poitiers and the Homoeousians. A Study of the Eastern Roots of his Ecumenical Trinitarism* : diss. Emory Univ. 1968. — Ch. Kannengiesser, *L'Héritage d'Hilaire de Poitiers, I. Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales* : RSR 56 (1968) 435-456 ; *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers...*, Paris 1969. — Y.M. Duval, *Vrais et Faux Problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en 360-363* : Athenaeum 48 (1970) 251-275. — J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil...*, Paris 1971 (recen. Simonetti : RSLR 9 (1973) 92-96. — Boularand : BLE 74 (1973) 193-202. — De Durand RSPT (1973) 474-480. — A. Peñamaria de Llano, *Fides en Hilario de Poitiers* : Mélanges Comillas 29 (1971) 5-102 ; Id., *La salvación por la fe en Hilario de Poitiers*, Palencia 1972-73. — J.M. McDermott, *Hilary of Poitiers : the Infinite Nature of God* : VC 27 (1973) 172-202. — I. Opelt, *Hilarius von Poitiers als Polemiker* : VC 27 (1973) 203-217. — A. Peñamaria de Llano, *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. Precursor de Pelagio o Agustín* : REAug 20 (1974) 234-250. — J.W. Jacobs, *The Western Roots of the Christology of St. Hilary of Poitiers : A Heritage of Textual Interpretation* : SP 13 (TU 116, 1975) 198-203. — B. de Gaiffier, *S.H., patron du royaume des Francs* : AB 95 (1977) 24.

1. ŒUVRES DOCTRINALES

1. De Trinitate

La principale œuvre doctrinale d'Hilaire est constituée par les douze volumes du *De Trinitate*. Nous ne savons pas si ce titre, attesté seulement à partir de Cassiodore (*Inst.*, I, 16) et de Venant Fortunat (*Vita Hil.*, 14) et dans les manuscrits plus récents, a vraiment été le titre originaire. Jérôme appelle l'ouvrage *Adversus arianos libri (De vir ill.*, 100) ; d'autres le connaissent sous le titre de *De Fide*. Des manuscrits plus anciens le retransmettent sans titre. L'œuvre fut écrite pendant les années d'exil, ainsi qu'il appert d'une allusion précise au chap. X, 4. Étant donné l'ampleur de cette œuvre et l'intense activité développée par Hilaire en Orient, quelqu'un a supposé que celui-ci l'avait commencée avant l'exil, en Occident ; mais Hilaire explique dès le départ sa position doctrinale comme équidistante entre les hérésies opposées, l'arianisme et le sabellianisme, et un tel éclaircissement n'a pu trouver sa source d'inspiration en Occident, mais seulement dans le contact avec les homéousiens au cours de son séjour en Phrygie. Les chapitres finaux (55-56) du livre XII permettent de conclure que l'œuvre fut terminée avant le retour en Gaule : ils constituent une espèce d'appendice joint à ce livre sans aucun lien avec la matière traitée précédemment,

et ils ont pour objet la réfutation des erreurs sur l'Esprit Saint. En ce sens, ils témoignent des premières escarmouches de la controverse sur ce sujet, controverse qui se déroula en Orient précisément aux environs de 360. Ce n'est qu'en Orient qu'Hilaire a pu prendre connaissance de cette question nouvelle que les Occidentaux ne devaient commencer à découvrir qu'avec des années de retard.

Le livre I joue exclusivement le rôle d'introduction. À un prologue où l'auteur traite de façon générale du caractère incompréhensible du mystère divin et fait allusion à son *Itinerarium ad Deum* succède un résumé méthodique et détaillé de l'ouvrage, livre par livre. Le traité proprement dit, qui comprend les livres II à XII, présente un exposé global de la matière qui constituait alors l'objet du débat, c'est-à-dire la problématique touchant les rapports du Père et du Fils et la condition divine du Fils. Dans le livre II, Hilaire fait le point de la position catholique par rapport aux diverses hérésies et affirme la réalité et l'éternité de la génération divine du Fils, avec une certaine ouverture de caractère spécifiquement trinitaire portant aussi sur le Saint-Esprit. Puis le chapitre III est consacré avant tout à la réfutation des arguments proposés par les ariens touchant l'infériorité du Fils par rapport au Père, et il se termine par une ample péroraison sur l'insuffisance et la présomption de la science humaine.

La deuxième partie embrasse les livres IV à VII. Son lien avec la première partie n'est que purement extérieur et superficiel. Après avoir rappelé les affirmations ariennes, Hilaire rapporte entièrement en traduction latine la profession de foi qu'Arius avait envoyée à Alexandre d'Alexandrie, un document fondamental de la secte. Puis il entame la réfutation de cet écrit en en reportant la première phrase. La réfutation de la deuxième phrase ne commence qu'au début du livre V. Mais, en réalité, Hilaire se sert du texte arien comme d'un étai lui permettant de développer une ample réflexion personnelle articulée en quatre points. Dans le premier de ceux-ci (livres I à IV), par toute une série d'exemples, il traite surtout de la Genèse (théophanies) ainsi que des livres prophétiques. Il démontre que déjà l'Ancien Testament reconnaissait à côté du Père la présence du Fils comme Dieu. Dans le deuxième point (livre V), il réexamine les mêmes passages vétérotestamentaires sous un angle un peu différent et démontre que le Fils n'est pas seulement Dieu, mais vrai Dieu comme le Père, sans toutefois constituer une seconde divinité. Le troisième point (livre VI à partir du chapitre 23) reprend

la même problématique, mais considérée cette fois à partir de passages néotestamentaires : le Christ est véritable Fils de Dieu. Enfin, dans son quatrième point (livre VII), Hilaire conclut sa démonstration en affirmant, toujours en s'appuyant sur des passages du Nouveau Testament, que le Christ est vrai Dieu comme le Père et ne constitue avec celui-ci qu'un seul Dieu.

Dans cet ensemble bien articulé, les chapitres 1 à 23 du livre VI représentent une espèce d'*excursus*. Hilaire rappelle une seconde fois la totalité du texte d'Arius adressé à Alexandre et le fait suivre d'une réfutation concise et complète. Il n'indique pas les raisons qui l'ont poussé à répéter une fois encore cet écrit, et il introduit ainsi apparemment un élément de désordre et de confusion dans la structure ordonnée des livres IV à VII.

La troisième partie du *De Trinitate* embrasse les livres VIII à XII. Le début du livre VIII présente l'argumentation : après avoir exposé dans les livres IV à VII *quae pia sunt*, c'est-à-dire la doctrine catholique, Hilaire se propose de réfuter *quae impia sunt*, c'est-à-dire les principaux arguments apportés par les ariens. Reprenant en ce sens la matière traitée à la fin du livre VII, c'est-à-dire l'unité du Père et du Fils, le livre VIII réfute sur ce point la doctrine arienne qui ne considérait cette union que comme purement morale. Les livres IX, X et XI sont consacrés à la réfutation systématique des arguments ariens cherchant à démontrer l'infériorité du Fils par rapport au Père. Dans le livre IX, Hilaire discute certains passages de l'Évangile dans lesquels le Christ parle ou semble parler de lui comme inférieur au Père et les explique en faisant appel à l'*économie* de l'Incarnation. Le livre X traite de la passion et de la mort du Christ que les ariens présentaient comme la preuve du caractère imparfait de sa divinité, tandis qu'Hilaire les explique en distinguant la divinité impassible et l'humanité assumée. De façon analogue, le livre XI explique la *subjectio* du Christ relativement au Père (1 Co 15, 26). Enfin le livre XII est consacré à l'interprétation de Pr 8, 22, passage clef de la doctrine arienne, et Hilaire en inscrit l'interprétation dans une longue réflexion sur le temps et l'éternité. Ce livre se termine par l'appendice des chapitres 55-56 sur le Saint-Esprit, auquel nous avons fait allusion ci-dessus.

De cet exposé sommaire il résulte que la structure du *De Trinitate* comporte plus d'un déséquilibre. Il faut ajouter que la conclusion du livre III a toute l'apparence d'une conclusion de l'œuvre entière plutôt que d'un livre particulier ; et surtout que, dans les livres V 3 et VI 4, des manuscrits qui font autorité font référence aux livres IV et V de l'ouvrage comme s'ils étaient les livres I et II. On en déduit qu'Hilaire composa les livres II et III du *De Trinitate* au début de son exil en Orient comme un ouvrage se suffisant à lui-même. Puis, dans un second temps, il opéra la fusion entre les deux écrits. Du fait qu'en IX 10 il fait une allusion précise à un argument exposé dans le livre I, nous pouvons conclure que la fusion entre les deux ouvrages eut lieu à un moment qu'on ne saurait préciser entre la rédaction du livre VI et celle du livre IX. Ayant donné à son ouvrage un caractère unifié, Hilaire le munit du vaste sommaire qui recouvre la partie finale du livre I, ajoutée au prologue initial (I, 1-19).

Pour composer son vaste ouvrage, Hilaire s'est servi de plusieurs sources. Dans nombre des arguments sur les théophanies vétérotestamentaires, tels qu'il les adopte dans les livres IV et V, ainsi que dans d'autres passages, on sent Novatien présent. Il est également clair qu'Hilaire connaît bien l'*Adversus Praxean* de Tertullien. Nous avons relevé précédemment l'influence qu'eurent sur lui les homéousiens. Elle est sensible, non seulement dans les préoccupations antisabelliennes qui parcourent de part en part l'ouvrage, mais aussi dans divers arguments particuliers qui trouvent justement leur pendant précis dans les documents survivants d'origine homéousienne : qu'il suffise de rappeler la tendance manifeste à éviter de se servir d'images également traditionnelles en parlant de la divinité. Mais il faut aussi ajouter qu'Hilaire a fait assez librement usage de ses sources. Il en a souvent réaménagé radicalement certaines, telles que les novatiennes. Quant aux homéousiens, Hilaire, fort du patrimoine théologique occidental, a tiré profit de leurs suggestions afin d'élaborer une doctrine complète du rapport Père-Fils beaucoup plus équilibrée et mieux articulée que ne l'était la leur. Il n'appert pas en revanche qu'Hilaire ait utilisé directement Athanase : il prend ses distances par rapport à la conception trinitaire de ce dernier. Par son caractère exhaustif et génial, et déjà par ses dimensions, le *De Trinitate* représenta un fait nouveau dans le champ de la littérature théologique de langue latine. C'est pourquoi il exerça une forte influence, tant sur les écrivains ariens de son époque et de celle qui suivit immédiatement qu'au cours des temps postérieurs, ainsi qu'en témoignent le grand nombre de manuscrits qui nous ont retransmis cet ouvrage.

Éditions : PL 10, 9-472. P. Smulders : CCL 62 et 62 A (1979-1980).

Traductions : *Allemande* : A. Antweiler, *Zwölf Bücher über die Dreieinigkeit*..., Munich 1933-1934. — *Anglaises* : W. Sanday, LNPF 2nd ser. 9, Buffalo - New York 1898 (rééd. 1973) 40-233. — S. McKenna, *The Trinity*, New York 1954. — *Françaises* : A. Blaise, *De Trinitate et ouvrages exégétiques* (extraits), Namur 1964. — A. Martin - L. Brézard, *La Trinité*, Paris 1981, 3 vol. PDF. — *Italienne* : G. Tezzo, *La Trinità*, Turin 1971.

Études : A. Beck, *Die Trinitätslehre des Heiligen Hilarius von Poitiers*, Mayence 1903. — P. Smulders, *La Doctrine trinitaire de s. Hilaire de Poitiers*..., Rome 1944. Id., *Remarks on the Manuscript Tradition of the* De Trinitate *of Saint Hilary of Poitiers* : SP 3 (TU 78, 1961) 129-138. — L.J. Daly, *A IVth-cent. Textbook on the Trinity* : AER 142 (1960) 10-21. — J. Doignon, *Lactance contre Salluste dans le prologue du « De Trinitate » de Saint Hilaire ?* : RELA 38 (1960) 116-121. — P. Löffler, *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius zwischen Ost und West* : diss. Bonn 1958 (cf. ZKG 71 [1960] 26-36). — M. Simonetti, *Ilario e Novaziano* : Studi... A. Schiaffini (= RCCM 7, 1965) 1034-47 ; Id., *Note sulla struttura e la cronologia del* De Trinitate *di Ilario di Poitiers* : Studi Urbinati 39 (1065) 274-300. — J. Moingt, *La Théologie trinitaire de saint Hilaire* : Hilaire et son temps, Paris 1969, 159-173. — P. Smulders, *Eusèbe d'Émèse comme source du « De Trinitate » d'Hilaire de Poitiers* : *ibid.*, 175-212. — W.G. Rusch, *Some Observations on Hilary of Poitiers' Christological Language in* De Trinitate : SP 12 (TU 115, 1975) 261-264.

2. *De synodis*

C'est au cours des premiers mois de 359, alors qu'on était en pleins préparatifs des prochains conciles de Rimini et de Séleucie (aux résultats desquels les différents partis en conflit attribuaient une valeur décisive), qu'Hilaire, bien que chargé de la composition du *De Trinitate*, écrivit le *De synodis*. Il avait désormais acquis la conviction que l'attitude des Occidentaux, qui considéraient sans plus comme ariens tous ceux qui refusaient l'*homoousion* nicéen, était par trop simpliste et peu apte à inspirer une politique antiarienne vraiment efficace. Son contact avec les homéousiens lui avait démontré que nombre d'Orientaux étaient à la fois antiariens et antinicéens dans la mesure où ils percevaient dans l'*homoousion* le risque de sabellianisme. Certes, la différence existant entre l'affirmation que le Christ est de la même substance que le Père (homoousios) et celle qui le considérait comme semblable au Père selon la substance (homoiousios) ne lui échappait pas. Mais, au-delà des divergences, il relevait aussi des convergences fondamentales entre la façon dont les uns et les autres repoussaient les principales propositions de l'arianisme. Par ailleurs, il était désormais convaincu que seul un accord entre les antiariens d'Orient et ceux d'Occident pouvait faire déboucher la lutte contre les ariens sur une issue favorable. C'est précisément pourquoi, afin de rapprocher les deux parties dans la perspective de l'imminence des conciles, il écrivit le *De synodis*, en l'adressant aux évêques de Gaule et des régions voisines, mais en se tournant avant tout dans la dernière partie vers les évêques orientaux.

L'œuvre se divise en deux parties. Dans la première (chap. 1 à 65), Hilaire, prenant prétexte de la formule de Sirmium de 357, examine les diverses formulations doctrinales publiées par les Orientaux entre 341 et 357, et que les Occidentaux considéraient en bloc comme des confessions de foi arienne. Hilaire, en revanche, ne repousse comme telle que la plus extrémiste, celle de 357, la *Blasphemia Sirmiensis*. Il propose au contraire une interprétation plus favorable des autres : en recourant intentionnellement à l'imprécision sur les points cruciaux de la controverse et en exploitant la condamnation, souvent répétée, des propositions de l'arianisme radical, il les interprète en cherchant à en montrer l'orthodoxie même par rapport aux postulats théologiques dominants en Occident. Dans la seconde partie (chap. 66 à 92), il compare les formules homoousios et homeousios, et il présente le concept de *second selon la substance* comme équivalent à celui de *égal selon la substance*. Il est au courant des critiques faites par les différentes parties à l'un et l'autre terme. C'est pourquoi il fait habilement voir qu'on pourrait donner des interprétations tant orthodoxes qu'hétérodoxes de l'un comme de l'autre, de sorte que l'un vaut en définitive l'autre pourvu qu'on les comprenne correctement. Il n'y avait donc pas lieu de rompre sur une simple différence de vocabulaire.

Il est finalement trop facile de relever le caractère arbitraire et forcé en particulier de la première partie de l'écrit d'Hilaire, celle où il cherche à aligner la problématique trinitaire soustendue par les diverses formules orientales, centrée avant tout sur la distinction des hypostases divines, et la problématique dominante en Occident, en premier lieu soucieuse de marquer l'unité de la substance divine. Mais nous devons tenir compte de ce que le *De synodis* fut écrit pour favoriser l'union des antiariens d'Orient et d'Occident par-delà les divergences qui les séparaient ; c'est pourquoi il est parfaitement explicable qu'Hilaire ait mis l'accent sur tout ce qui pouvait rapprocher les deux blocs

en cherchant à minimiser les points de désaccord. Œuvre marquée d'une intelligence et d'une pénétration rares, le *De synodis* est la première manifestation de la prise de conscience totale par un Occidental de la complexité de la réalité religieuse orientale : exemple destiné à rester unique.

Les extrémistes, en particulier en Occident, ne pouvaient faire bon accueil à un ouvrage de ce genre. Parmi eux, Lucifer de Cagliari ne manqua pas de critiquer l'œuvre de son collègue. Tel qu'il nous est parvenu, le *De synodis* comporte un bref appendice dans lequel Hilaire se défend précisément contre ces accusations. L'ayant écrit après le malheureux épilogue du concile de Rimini, l'auteur fait quelques concessions à l'interlocuteur en admettant avoir avant tout diffusé l'homoiousion pour des raisons tactiques; mais il continue à proposer son interprétation posant l'équivalence entre homoiousion et homoousion.

Éditions : PL 10, 471-546.

Traduction : Anglaise : W. SANDAY, LNPF 2nd ser. 9, Buffalo - New York 1898 (rééd. 1973) 4-29.

Études : P. COURCELLE, *Fragments non identifiés de Fleury-sur-Loire :* RELA 32 (1954) 92-97. — P. GALTIER, *Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient :* Greg 40 (1959) 609-623.

2. OUVRAGES HISTORIQUES

1. *Liber ad Constantium*

Le nom de *Liber ad Constantium* a longtemps désigné un ensemble de deux écrits qui, selon toute probabilité, appartenaient plutôt à la collection connue sous le titre de *Fragmenta historica* (voir ci-dessous). Le premier texte est une lettre envoyée à l'empereur Constance par les évêques occidentaux réunis au concile de Sardique (343) pour le prier de faire cesser les persécutions à l'encontre des tenants du *Credo* nicéen. La seconde partie du *Liber* est un texte narratif d'Hilaire dans lequel celui-ci rappelle le caractère irrégulier de la procédure du concile de Milan (355) qui avait conduit à la condamnation d'Athanase et d'Eusèbe de Verceil. L'évêque rédigea cet écrit tout de suite après le déroulement des faits, en 356, avant l'exil.

2. *Liber II ad Constantium*

En revanche, le texte dénommé *Liber II ad Constantium* remonte à 359. Hilaire, qui s'était rendu à Constantinople au lendemain du concile de Séleucie, adresse une supplique à Constance pour lui demander d'autoriser un débat entre lui et Saturnin d'Arles, alors présent dans la capitale, responsable jadis de l'injuste condamnation de Béziers. Il complète sa demande par une invitation à ne pas adhérer à la nouvelle formule de foi publiée à Rimini et à en revenir au contraire à la foi baptismale consacrée par le concile de Nicée.

3. *Liber contra Constantium*

La requête d'Hilaire n'eut manifestement pas de succès. Désormais totalement convaincu de la *fides ariana* de l'empereur et exaspéré par les événements de Rimini (359) et de Constantinople (360), Hilaire rédigea clairement et en détail ce qu'il pensait de Constance dans un libelle intitulé *Liber contra Constantium*. Dans son invective extrêmement violente, il met l'empereur sur le même pied que ses prédécesseurs, persécuteurs les plus néfastes : Néron, Dèce et Maximien. Bien plus, il est pire qu'eux, parce que non pas ennemi ouvert comme eux, mais apparemment plein de bonnes dispositions et en réalité sournois, visant à asservir plutôt qu'à punir ostensiblement. Les accusations d'usage contre les ariens s'appuient sur des détails importants relatifs au concile de Séleucie auquel Hilaire avait pris part. Jérôme dit qu'il écrivit son libelle après la mort de Constance (*De vir. ill.*, 100). Mais il ressort du texte qu'il le rédigea bien en exil. On peut penser qu'il ne le diffusa que dans un second temps, après son retour en Gaule, encore du vivant de Constance. Mais on ne peut exclure la possibilité qu'il ait déjà fait connaître son ouvrage dès le temps de sa présence en Orient. (Cf. à ce propos l'épisode parallèle constitué par les libelles de Lucifer contre Constance.)

4. *Contra Auxentium*

Le *Contra Auxentium* nous conduit en 364. Hilaire l'écrivit après la tentative infructueuse que, conjointement à Eusèbe de Verceil, il avait faite pour exclure l'arien Auxence de l'important siège de Milan occupé par celui-ci depuis 355. Ce bref texte, adressé sous forme de lettre circulaire aux évêques catholiques et à leurs fidèles, rappelle rapidement ce qui s'était passé à Milan où une dizaine d'évêques catholiques s'étaient réunis et avaient présenté

à l'empereur une accusation contre Auxence. En présence du magistrat, celui-ci avait proposé et signé une formule de foi substantiellement catholique, mais avait officieusement écrit à l'empereur Valentinien en lui présentant sa version des faits et une nouvelle profession de foi rappelant au contraire celle de Rimini. Dans les accusations lancées contre Auxence, l'empereur, qui avait décidé de rester neutre face aux conflits religieux, n'avait pas perçu de motifs valables pour intervenir et il avait donc fait éloigner de Milan les évêques catholiques qui s'y étaient rassemblés. C'est précisément sur la duplicité d'Auxence qu'insiste Hilaire, et il produit à cet effet une copie de la lettre de celui-ci à Valentinien.

5. Fragmenta historica

En 1598, sur la base d'un manuscrit parisien, Le Fèvre publia deux séries de documents touchant la controverse arienne en Occident, complétés en outre par des considérations plus ou moins amples en guise de commentaire. Il ne garde pas exactement leur ordre primitif. Par la suite, en 1693, Coustant fit une nouvelle édition de ce matériau sous le titre de *Fragmenta* appartenant à un ouvrage historique d'Hilaire sur le concile de Rimini (PL IX), mais en opérant de nouvelles modifications dans l'ordre des documents. Au début de ce siècle, Feder réexamina tout ce dossier et en donna une nouvelle édition appuyée sur plusieurs manuscrits. Il considère important d'en revenir à un ordre des documents plus conforme à la tradition manuscrite (un ordre qui diffère en outre de celui de Coustant) et il a préféré donner au tout la dénomination anodine de *Collectanea antiariana Parisina*.

On n'a jamais sérieusement mis en doute la paternité hilarienne de l'ensemble de la collection, car elle est attestée par la seconde série de la tradition manuscrite. Mais on ne saurait oublier que dans des collections de ce genre on voit facilement se glisser des documents d'autres provenances. Quant à l'origine de la collection, il existe deux hypothèses : ou bien il s'agit d'un matériau collecté et partiellement commenté par Hilaire en vue d'un ouvrage qui ne fut jamais rédigé, ou bien il s'agit d'une collection de documents tirés d'un ouvrage hilarien de plus vaste envergure. En reprenant et en complétant les diverses hypothèses, surtout celle de Wilmart, Feder s'est franchement orienté vers la seconde solution.

Il a divisé l'ensemble du dossier en trois sections : la première comprend, outre la préface, divers documents relatifs au concile de Sardique (343) et aux années immédiatement postérieures, documents qui s'accompagnent d'un ample commentaire d'Hilaire (*Frag.* B I. II ; A IV). C'est en 356, dans l'intervalle de temps séparant le concile de Béziers de son départ pour l'exil, que celui-ci avait préparé cette section, dont faisait partie ledit *Liber I ad Constantium* (voir ci-dessus). La deuxième section comprend les documents et les commentaires appropriés relatifs au concile de Rimini, auxquels s'ajoutent diverses lettres du pape Libère (*Frag.* B III. VII. VIII ; A VI. VII. VIII. IX). La troisième section comporte des lettres et des documents postérieurs à 359, certains regardant les décisions à prendre dans les conflits avec les évêques signataires de la formule riminienne, d'autres touchant les divergences entre Germinius Valens et Ursace (*Frag.* B IV. V. VI ; A I. II. III). En mettant en relation ce matériau avec le *Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens* dont parle Jérôme (*De vir. ill.*, 100), Feder a émis l'hypothèse que, à différents moments, Hilaire aurait écrit trois livres contre les deux évêques ariens. C'est de là que, avant 403, dans une perspective antiarienne, un personnage inconnu aurait extrait les documents respectifs de la première, deuxième et troisième section. En effet le *Chronicon* de Sulpice Sévère, composé aux environs de cette date, fait mention de la collection.

Tous les spécialistes acceptent aujourd'hui largement la reconstitution de Feder, même si certains détails suscitent encore la perplexité. On tient surtout compte du fait qu'Hilaire n'a pas pu rassembler tout le dossier qui nous est parvenu. Le *Frag.* A II, une lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire, est selon toute probabilité un faux des lucifériens (cf. *Eusèbe, Lucifer et les lucifériens*). Les documents relatifs à Germanius Valens et à Ursace (*Frag.* A III ; B V. VI) remontent aux derniers mois de 366 et, s'il est bien mort en 367, Hilaire n'aurait pu que difficilement en avoir connaissance, étant donné la distance entre l'Illyrie et la Gaule. Quoi qu'il en soit, on doit souligner l'extrême importance de la collection pour la compréhension de la controverse arienne. C'est à elle que nous devons notre connaissance de documents précieux autrement totalement inconnus. Qu'on songe en plus aux documents relatifs à Germinius et à ses compagnons, ceux que nous venons de mentionner, aux lettres dans lesquelles Libère, exilé, accepte de souscrire à la condamnation d'Athanase, lettres dont personne ne saurait désormais plus mettre en doute l'authenticité, si longtemps contestée. De façon plus

générale, les *Fragmenta historica* nous fournissent la documentation essentielle à la connaissance de la controverse arienne en Occident entre 343 et 366.

Éditions : PL 10, 553-572 (L. II ad C.) 571-606 (L. I), 605-618 (C. Aux.), 627-724 (Fragm. hist.); cf. PLS 1, 281-285. — A.L. FEDER : CSEL 65 (Lipsiae 1916) 195-205 (L. II ad C.), 39-193 (Fragm. hist.).

Études : A. WILMART, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques* : RB 24 (1907) 149-179, 291-317. — A. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers. Die sogenannten Fragmenta Historica und der sogenannte Liber I ad Constantium* : SAW 162, 4 (Vienne 1910). — Y.M. DUVAL, *Une traduction latine inédite du Symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des actes du Concile ?* : RB 82 (1972) 7-25. — J. DOIGNON, *L'Elogium d'Athanase dans les fragments de l'*Opus historicum *d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil : Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Paris 1974) 337-348. — H. CROUZEL, *Un « résistant » toulousain...* : BLE 77 (1976) 173-190.

3. OUVRAGES EXÉGÉTIQUES

Trois œuvres hilariennes de caractère exégétique sont parvenues jusqu'à nous : le *Commentaire de Matthieu*, le *Commentaire des Psaumes* et le traité *De Mysteriis*. Le caractère archaïque de certaines idées doctrinales et certaines traces de matérialisme au niveau anthropologique font voir que le *Commentaire de Matthieu* fut certainement composé avant l'exil (356). En revanche, les deux autres ouvrages, en particulier le *Commentaire des Psaumes*, qui révèlent des traces profondes du contact avec Origène, furent composés après le retour d'exil. On ne peut préciser davantage.

1. Commentaire de Matthieu

Le *Commentaire de Matthieu* est un ouvrage assez bref dans lequel on explique, sous forme tantôt de courtes notices, tantôt de commentaires plus amples, les principaux faits rapportés dans l'évangile de Matthieu. Tout comme les autres œuvres exégétiques d'Hilaire, celle-ci se présente à nous comme un *opus continuum*, conçu comme un tout. Aucun indice ne permet de le faire dériver directement d'un ensemble d'homélies. Étant donné qu'Hilaire, en tant qu'évêque, exerça sûrement une activité de prédication, on peut avancer l'hypothèse qu'il y eut un lien entre cette activité et les œuvres exégétiques. Mais même si c'est là qu'Hilaire a puisé son inspiration, il a fait un travail radical de réélaboration, bien différent de la révision superficielle à laquelle Ambroise soumit ses homélies en vue de leur publication.

Hilaire a une prédilection pour un type d'interprétation qui, au-delà du sens littéral, en perçoit un plus profond grâce à l'allégorie : *typica ratio*, *interior significantia*, etc. : les deux sens se superposent sur la base d'un rapport de similitude. Du fait de celui-ci, le sens littéral appelle sans qu'on ait à le forcer le sens spirituel, lequel à son tour se superpose au sens littéral sans lui nuire. Même s'il ne manque pas de cas où il n'y a interprétation que littérale du texte évangélique (le tribut à César, une bonne partie de la Passion), le commentaire hilarien s'inspire avant tout d'une volonté de dégager le sens proprement spirituel de l'Évangile. À cette fin, il se sert de procédés largement conventionnels : par exemple de la signification allégorique des signes, des animaux, sans pourtant insister à la manière alexandrine sur l'étymologie des noms hébreux. Parmi les symbolismes de type plus conventionnel, rappelons le navire, toujours symbole de l'Église (8, 1 ; 13, 1) et le désert qui signifie toujours l'absence de la grâce divine (2, 2 ; 11, 4).

Mais, par-delà ces procédés typiques, Hilaire tend à saisir de façon plutôt organique et homogène le contenu de l'évangile de Matthieu, en interprétant les faits et dits de la vie de Jésus à la lumière des conséquences qui en résulteront et en y entrevoyant la préfiguration de l'hostilité des Juifs dans les conflits avec l'Église, l'abolition de l'économie ancienne, la prédication du message aux païens. Ce sont des thèmes déjà bien présents dans l'évangile, mais Hilaire les met systématiquement en relief même là où le texte évangélique dit tout autre chose : par exemple, l'ordre d'Hérode de massacrer les innocents (1, 6) symbolise l'hostilité des Juifs à l'égard du Christ et de l'Église, tandis que la lumière sous le boisseau (Mt 5, 15) préfigure l'exclusivisme de la synagogue (4, 13) et l'épisode de la mère et des frères de Jésus (12, 24) l'incapacité du peuple de s'approcher du Christ. En revanche, certains épisodes de guérisons de malades sont volontiers interprétés comme préfiguration de l'appel des gentils : le *puer* du tribun (7, 3-4, sur Mt 8, 5), le paralytique (8, 5, sur Mt 9, 2), la fille de la Cananéenne (5, 12, sur Mt 15, 22 ss.).

Éditions : PL 9, 917-1076 (Coustant et Maffei). — A.L. FEDER, CSEL 65 (1916) 232 (fragments).

Études : M. SIMONETTI, *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers :* VetChr 1 (1964) 35-64. — W. WILLE, *Studien zum Matthaüskommentar des Hilarius von Poitiers*, Hambourg, 1968. — J. DOIGNON, *L'Argumentation d'Hilaire de Poitiers dans l'exemplum de la tentation de Jésus* (In Matthaeum 3, 1-5) : VC 29 (1975) 296-308 ; ID., *Citations singulières et leçons rares du texte latin de l'Évangile de Matthieu dans l'« In Matthaeum ».* — BLE 76 (1975) 187-196.

2. *Commentaire des Psaumes*

Dans *De vir. ill.*, 100, Jérôme écrit qu'Hilaire *scripsit et in Psalmos Commentarios, primum videlicet et secundum, et a LI usque ad LXII, et a CXVIII usque ad extremum, in quo opere imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit*. L'ouvrage nous est parvenu en fait plus complet que ne l'affirmait Jérôme, car il inclut aussi les commentaires des Psaumes 9, 13, 14, 63-69 et 91. Des renvois internes prouvent qu'à l'origine l'œuvre était encore plus étendue : c'est évidemment cette extension même qui a nui à sa conservation intégrale en poussant à sa répartition en différents fragments.

Quant au fait que le *Commentaire des Psaumes* émane d'Origène, nous ne pouvons le vérifier, car seuls nous sont parvenus quelques fragments de l'œuvre origénienne, parfois d'authenticité douteuse. On ne peut procéder qu'à une confrontation partielle, surtout à propos du prologue et de l'interprétation des deux premiers psaumes, là où le matériel origénien subsistant est suffisamment ample. La comparaison confirme la remarque de Jérôme : Hilaire a beaucoup repris d'Origène, parfois de la lettre, plus souvent de l'esprit — citations scripturaires, paraphrases, choix d'images, d'exemples et d'objections proposés à la fin d'une catéchèse complète. Hilaire a emprunté à Origène tous les arguments de caractère introductif et les exposés généraux du prologue : le canon vétéro-testamentaire ; l'explication de la formule *in finem* ; la division des psaumes en cinq livres ; la détermination de l'auteur du psaume sur la base du nom de l'*inscriptio*, en attribuant à ce même auteur les psaumes anonymes qui suivent immédiatement ; la remarque selon laquelle Esdras aurait le premier réuni les psaumes en un volume. C'est manifestement d'Origène que sont tirés les principes herméneutiques : la résolution immédiate des obscurités du texte sacré grâce au recours à l'interprétation allégorique ; celle-ci autorise une interprétation des psaumes dans

le sens d'une préfiguration des événements terrestres de la vie du Christ, de la naissance à la résurrection et à l'ascension. L'image qui conclut le prologue est également origénienne : le livre des Psaumes est semblable à une immense ville magnifique comportant beaucoup de demeures ; chaque maison s'ouvre avec une clef différente, et toutes les clefs sont amoncelées et mélangées. Avec une fatigue plus ou moins grande, selon la capacité de chaque interprète, il faut chercher celle qui s'adapte à chaque maison particulière, autrement dit le thème fondamental, qui diffère d'un psaume à l'autre, ce qui permet l'interprétation juste de chacun.

Jérôme dit qu'Hilaire ajouta quelque chose de personnel à ce qu'il avait tiré d'Origène. On peut distinguer avec facilité nombre de ces points particuliers : discussion sur la traduction latine du texte psalmique, affirmations du caractère trinitaire qui portent les traces des résultats de la controverse arienne. Mais, pour les raisons déjà alléguées ci-dessus, il est impossible de faire un bilan exhaustif. L'impression générale qui se dégage de la lecture continue de l'ouvrage entier est qu'on se trouve dans une atmosphère typiquement origénienne : signe que, dans l'ensemble, Hilaire est resté très proche de son modèle.

Éditions : (cf. CPL 438) ; PL 9, 221-908 ; PLS 1, 241-246. — A. ZINGERLE, CSEL 22 (Lipsiae 1891). — A. WILMART, *Le Dernier Tractatus de S. Hilaire sur les psaumes :* RB 43 (1931) 277-283.

Traduction : Anglaise : W. SANDAY, LNPF 2nd. ser. 9, Buffalo - New York 1898 (rééd. 1973) 236-248 (1 ; 54 et 130).

Études : A. CASAMASSA, *Appunti per lo studio del Tractatus super psalmos di S. Ilario :* Mélanges Miller, Rome 1951, 231-238. — A. GARIGLIO, *Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e S. Ilario :* Actes Ac. Sc. Turin 91 (1956-1957) 356-370. — E. GOFFINET, *Kritisch-filologisch element in de Psalmencommentaar van de H. Hilarius van Poitiers :* RBPh 38 (1960) 30-44 ; ID., *L'Utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*, Louvain 1965. — N.J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, exegeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los salmos*, Paris 1969. — F.X. MURPHY, *An Approach to the Moral Theology of St. Hilary of Poitiers :* SP 8 (TU 93) 436-441. — G. LUTZ, *Das Psalmenverständnis des Hilarius von Poitiers*, diss. Trier 1969.

3. *De mysteriis*

Ce n'est qu'en 1887 que Gamurrini publia le *De mysteriis*

d'Hilaire mentionné dans le catalogue de Jérôme (*De vir. ill.*, 100). Il l'avait découvert dans un manuscrit à Arezzo. Dans le prologue, qui nous est parvenu en partie mutilé, Hilaire affirme que toute l'Écriture expose l'incarnation du Christ soit par les faits, soit par les mots. Tel est le critère herméneutique qui doit guider l'interprétation de l'Ancien Testament : le Christ trouve sa préfiguration dans le nom d'Adam, dans le déluge de Noé, dans la bénédiction de Melchisédech, dans la justification d'Abraham, dans la naissance d'Isaac, dans la servitude de Jacob. Les faits rapportés sont réels, mais à travers l'homme c'est Dieu qui agit, de telle sorte que l'action humaine est une imitation de l'œuvre divine : ces faits ont été voulus par Dieu avant tout pour préfigurer et symboliser la réalité à venir de l'incarnation (c. 32).

Suivent certains épisodes vétéro-testamentaires, choisis sur la base de ce critère herméneutique, ainsi que leur interprétation christologique correspondante : Adam et Ève, symboles du Christ et de l'Église ; Caïn et Abel, symboles de la Passion du Christ, et ainsi de suite jusqu'à Josué, figure du Christ comme Rahab l'est de l'Église. Une grande partie de la typologie que propose Hilaire dans son *De mysteriis* est hautement traditionnelle, mais il ne manque pas de traits d'apparence originale : par exemple, l'interprétation d'Ève comme préfiguration de la résurrection de la chair, du fait que l'extraction de la côte d'Adam dont elle fut faite n'est rien d'autre que le champ d'ossements d'Ézéchiel 37, 4 (chap. V). Le procédé qui fait surgir l'allégorie du rapprochement d'un passage scripturaire avec un autre passage qui le rappelle extérieurement par quelque particularité (dans ce cas précis, les os) est typiquement origénien. Et l'influence d'Origène transparaît encore dans d'autres procédés herméneutiques, tel que celui de fonder l'interprétation allégorique sur l'étymologie des noms hébreux.

Éditions : (CPL 427); PLS 1, 246-270. — A.L. FEDER, CSEL 65 (1916) 1-38. — J.P. BRISSON, *Traité des mystères :* SCh 19bis (Paris 1967²).

Traduction : Française : BRISSON, *op. cit. Carmélites, Thèmes et figures bibliques*, 23-63. Paris 1984, PDF.

Études : P.J.G. GUSSEN, *Hilaire de Poitiers, Tractatus Mysteriorum I, 15-19 :* VC 10 (1956) 14-24. — K. GAMBER, *Der Liber mysteriorum des Hilarius von Poitiers :* SP 5 (TU 80, 1962) 40-49. — M.G. BONANNO DEGANI, *A proposito di un passo di S. Ilario (Tract. myst. I, 5 = p. 84, 4 Brisson) :* RSLR 1 (1965) 258-259.

4. HYMNES

Hilaire est le premier auteur occidental témoignant d'une activité hymnographique, Jérôme *(op. cit.)* parle de son *liber hymnorum* et le IVe concile de Tolède approuva le chant d'hymnes du genre de ceux d'Hilaire et d'Ambroise. De ce *liber*, nous n'avons que trois hymnes, largement incomplets, transmis dans le manuscrit du *De mysteriis* d'Arezzo. Le premier, *Ante saecula qui manes*, est un hymne abécédaire dont sont restées les dix-neuf premières strophes tétrastiques : deux glyconiques et deux asclépiades mineures alternées, avec une certaine liberté prosodique et métrique. Quant au contenu, l'hymne développe des thèmes trinitaires, surtout celui de la relation du Christ au Père. Le deuxième hymne est également abécédaire, en strophes de deux sénaires jambiques, avec une certaine liberté prosodique. Du fait de la perte des cinq premières strophes, l'hymne débute pour nous par la lettre F . *Fefellit saevam.* C'est un être de genre féminin qui parle, selon toute probabilité l'âme née à la vie chrétienne par le baptême. Elle exalte la victoire du Christ sur la mort et exprime l'espérance de pouvoir renaître à la vie éternelle. Il ne reste que les dix premières strophes (la dernière mutilée) du troisième hymne, *Adae carnis*. Celui-ci n'est pas abécédaire, et il est composé de strophes tristiques de septénaires trochaïques, là aussi d'une certaine licence prosodique. L'hymne chantait la tentation de Jésus, ce dont la dixième strophe commençait à traiter après que le poète eut décrit la domination du démon sur le monde.

Une tradition manuscrite tout à fait différente attribue à Hilaire un long hymne de septénaires trochaïques réunis en strophes distiques, *Hymnum dicat*, qui exalte l'œuvre rédemptrice du Christ, surtout la Passion. Les avis touchant la paternité hilarienne ont divergé. On doit exclure celle-ci pour des raisons de style et de métrique (CPL 464).

Même l'activité hymnographique d'Hilaire s'insère dans le contexte de la controverse arienne : durant son exil en Orient, il eut connaissance d'hymnes diffusés par les hérétiques et les orthodoxes pour répandre leurs thèses et combattre celles de leurs adversaires. C'est ce qui le fit penser à utiliser, lui aussi, ce moyen de propagande, une fois revenu en Occident où on ne se servait que d'hymnes d'inspiration scripturaire. Le ton doctrinal marqué des trois hymnes survivants, surtout du premier, n'est donc pas un hasard. La forme en est extrêmement élaborée,

allant jusqu'à la complication et l'obscurité, conformément aux tendances caractéristiques de la poésie païenne de l'époque : ce qui en est une caractéristique encore plus évidente, quand on fait la comparaison avec la simplicité voulue des hymnes ambrosiens. Il n'y a donc rien d'étonnant que l'initiative d'Hilaire n'ait pas été pleinement couronnée de succès. En fait, Jérôme l'avait noté (PL 26, 380) : *Hilarius in hymnorum carmine Gallos indociles vocat.*

Éditions : PLS 1, 271-281. — A.L. FEDER : CSEL 65 (1916) 207-223. — V. BUZNA, *De hymnis sancti Hilarii episcopi Pictaviensis,* Coloczae 1911. — N. MYERS, *The Hymns of Saint Hilary of Poitiers in the Codex Aretinus...,* Philadelphie 1928. — A.S. WALPOLE, *Early Latin hymns,* Cambridge 1922 (rééd. Hildesheim 1966) 5-15.

Traduction : Anglaise : MYERS, *op. cit.*

Études : M. SIMONETTI, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli :* Mem. Accad. Lincei, Atti cl. sc. mor. st. fil. s. 8, 4 (Rome 1952) 341-485. — J.W. HALPORN, *Metrical Problems in the First Arezzo Hymn of Hilary of Poitiers :* Traditio 19 (1963) 460-466. — G. DEL TON, *Sanctus Hilarius primus ex Latinis christianis scriptoribus hymnographus :* Latinitas 16 (1968) 86-95. — M.J. RONDEAU, *L'Arrière-plan scripturaire d'Hilaire, Hymne II, 13-14 :* RSR 57 (1969) 438-450. — K. SMOLAK, *Unentdeckte Lukrezspuren :* WSt n.s. 7 (1973) 216-239. — J. FONTAINE, *L'Apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne :* RELA 52 (1974) 318-355.

5. ŒUVRES PERDUES ET APOCRYPHES

On a perdu deux ouvrages d'Hilaire mentionnés par Jérôme (*De vir. ill.* 100) : le *Liber ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum* et le *Tractatus in Job*, œuvre exégétique reprise du commentaire de Job par Origène. De ces deux *tractatus*, il ne nous reste que quelques très rares fragments transmis par d'autres auteurs. Il est certain, en revanche, qu'une lettre *Ad Abram filiam* et deux hymnes transmis sous le nom d'Hilaire ne sont pas de lui.

Éditions : PL 10, 549-552 (ad Abram filiam), 879-884 (de dedic. eccl.) PLS 1, 285-286. — A.L. FEDER, CSEL 65 (Lipsiae 1916) 227-251. — F. BLATT, *Un nouveau texte d'une apologie anonyme chrétienne :* Dragma M.P. Nilsson (Lund 1939) 67-95.

Études : J. DOIGNON, *Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin Ier à un concile romain en 430 :* Oikoumene, Catania 1964, 477-497. — ID., *Hypothèse sur le contenu du « Contra Dioscorum » d'Hilaire de Poitiers :* SP 7 (TU 92) 170-177. — Y.M. DUVAL, *La « manœuvre frauduleuse » de Rimini. A la recherche du « Liber aduersus Ursacium et Valentem » d'Hilaire :* Hilaire et son temps (Paris 1969) 51-103. — G. FOLLIET, *Le Fragment d'Hilaire « Quas Iob litteras... ». Son interprétation d'après Hilaire, Pélage et Augustin :* Hilaire et son temps (Paris 1969) 149-158.

6. THÉOLOGIE

Contemporain d'Athanase et de Marius Victorinus, lié à eux par l'appartenance au parti nicéen, Hilaire élabora une théologie trinitaire totalement originale par rapport à l'un et à l'autre. Les caractéristiques essentielles en sont la fidélité totale au donné scripturaire face au peu de poids accordé aux implications de caractère philosophique, la confession de foi traditionnelle fondée sur la polarité *natura (substantia)/persona*, reprise de Tertullien et de Novatien, la vive sensibilité antisabéllienne, due au contact avec les homéousiens, et non moindre que la sensibilité antiarienne.

Hilaire utilise manifestement les thèmes traditionnels du Christ logos, sagesse et puissance de Dieu (*De Trin.*, VII 11. 27 ; IX 12 etc.), en veillant à bien relever dans un sens antimonarchien la subsistance de la parole divine (II 15 ; VII 11 ; *De syn.*, 46). Il souligne également beaucoup le thème de l'image : le Christ est image véritable et vivante (VII 37), non limitée, incorporelle et invisible de Dieu (VIII 48. 49), en tant que premier-né de la création (Col 1, 15), c'est-à-dire qu'il révèle le Père effectuant la création (VIII 49-51). Le thème du Christ-lumière, fondamental chez Athanase, est rare (VII 27). Du reste, Hilaire traduit plusieurs fois sa méfiance quant à l'usage d'images sensibles en vue de figurer d'une manière ou de l'autre le mystère de la vie divine (IV 2 ; VI 9 ; VII 28) : pour traduire le rapport unité-distinction entre le Père et le Fils, il considère comme insuffisantes les images traditionnelles de la racine et de la plante, de la source et du ruisseau, du feu et de la chaleur, parce qu'elles peuvent donner l'idée d'une *étendue* du Père et du Fils (Photin) : IX 37.

Comme les homéousiens, il insiste particulièrement sur les noms du Père et du Fils. Et il ramène à la notion de Fils celles de logos, de sagesse et d'image, etc. (VII 11. 37 ; III 23). Comme

tant d'autres à son époque, il est convaincu que le nom d'un objet en indique la nature (VI 44 ; VII 9). Les noms de Père et de Fils suffisent donc par eux-mêmes à indiquer la nature des personnes divines, cela sur la base de la formule baptismale et de la révélation solennelle de Mt 3, 17 : *hic est filius meus* (II 3. 5. 6. 8 ; VI 23).

Le discours trinitaire d'Hilaire se fonde sur une base scripturaire d'ampleur inhabituelle. En *De Trin.*, IV-V, polémiquant contre l'affirmation arienne que seul le Père est vrai Dieu, il développe une démonstration complète fondée sur de nombreux passages de l'Ancien Testament et insistant sur la polarité unité (nature)-distinction (personne). C'est ainsi que dans les récits bibliques de la création du monde et de l'homme, il voit le Logos à l'œuvre du fait qu'il traduit en actes la volonté du Père. Dans le cours du récit biblique, l'alternance du *Dieu dit-Dieu fait* assure à la fois la distinction du Fils (le Dieu qui fait) par rapport au Père (le Dieu qui dit) ainsi que sa nature et sa qualité divines. Les pluriels *faciamus, nostram* de Gn 1, 26 excluent qu'on puisse considérer Dieu comme *solitarius*, à la manière de Sabellius, mais le fait qu'il n'y ait qu'une seule image du Père et du Fils *(imaginem* et non *imagines)* indique *in utroque* la *proprietas unius naturae* (IV 16-18 ; V 5). Traitant des apparitions de Dieu aux patriarches (théophanies), Hilaire, d'un côté, renforce le caractère non angélique, mais au contraire authentiquement divin du Logos qui se révèle à Abraham, à Jacob, etc., mais, d'un autre, il accentue la distinction entre le Père et le Fils (IV 23. 24. 25 ; V 11. 20). Même si, dans la conception du Logos comme Dieu qui se révèle à l'homme, le discours sur la théophanie conserve encore une tonalité subordinatienne, Hilaire en renforce les concepts fondamentaux grâce au recours à différents passages prophétiques qui se prêtent bien à la mise en valeur de la distinction entre Dieu (le Père) et Dieu (le Fils) : Bar 3, 36, Is 45, 14 ; 43, 10 ; Os 1, 7 : IV 35-40 ; V 39.

Dans les livres VI et VII, en s'appuyant sur de nombreux textes néo-testamentaires, Hilaire développe le discours sur l'unité-distinction du Père et du Fils. C'est là qu'il traite à fond du thème essentiel de la génération du Fils : celui-ci ne provient de rien, d'aucune matière préexistante, de sorte qu'il devrait son origine à un acte créateur (VI 13, VII 14, XII 36, ss.), ni d'aucune nature différente, mais vraiment du Père (VII 27. 31. 39). Génération ineffable, donc sans aucune analogie avec la génération animale : sans passion, émission, scission ou divi-

sion (VI 35 ; VII 14. 27. 28. 36 ; V 37 ; VIII 56). Le Père a tout donné de lui-même au Fils sans rien perdre de son être, parce qu'il n'y a eu ni *protensio*, ni *transfusio*, étant donné l'unité de nature *in utroque : a vivente vivus, a vero verus, a perfecto perfectus* (VII 41. 39 ; II 20 ; IX 31). Il est plus qu'évident qu'Hilaire fait parfaitement la distinction entre nous, fils de Dieu par adoption, et l'unique vrai Fils par nature (III 11. 22 ; IV 33 ; XII 13).

Il est aussi beaucoup plus explicite en affirmant que le fait d'être engendré n'implique pas dans le Fils postériorité chronologique par rapport au Père : le Fils est éternel, toujours Fils, parce que né d'une génération intemporelle, pour nous incompréhensible (*De Trin.*, III 3 ; X 7 ; XII 15). De fait, immergés dans le temps, nous n'avons pas la possibilité de concevoir et de définir ce qui est intemporel et éternel, sinon avec des catégories nécessairement temporelles (XII 26. 27. 37. 38). Le Fils est *natus*, non *coeptus*, autrement dit engendré *ad aeterno*, de sorte qu'on ne put dire de lui ni qu'il existait ni qu'il est inexistant avant d'être engendré (VII 14 ; XII 31). Pour démontrer la coéternité du Fils et du Père, Hilaire apporte les arguments traditionnels de la réciprocité père-fils (XII 21. 23), de l'impensabilité d'un Dieu sans son Logos (VII 11), de l'opposition entre *erat* de Jn 1, 1 et du *fecit* de Gn 1, 1 (II 13-15). Il est surtout convaincu que l'éternité de Dieu n'accepte ni antériorité ni postériorité dans le rapport avec le Fils.

La nature divine du Fils *non degenerat per nativitatem* (VII 22) : il a donc toutes les perfections du Père ; il possède la divinité *corporaliter* (Col 2, 9), *non ex parte sed tota, neque portio est sed plenitudo* (VIII 56. 54), parce que *dedit pater omnia et accepit filius omnia* (IX 31 ; VI 26 sur Jn 16, 15 et Mt 11, 27) : *res potestas virtus nomen* (V 24). En tant que *forma et imago* du Père, il contient en soi tout du Père (XII 24) et il lui est parfaitement égal, en *operatio virtus honor potestas gloria vita* (VII 20 ; VIII 12 ; IX 23 ; IV 6 ; V 7 ; IX 39 ; II 11).

Hilaire fait donc très attention à combattre les arguments proposés par les ariens pour démontrer l'infériorité du Fils par rapport au Père. Les quatre derniers livres du *De Trinitate* sont précisément voués à cette réfutation diffuse. C'est à l'humanité qu'il rapporte les passages évangéliques, dont se réclamaient les ariens, sur l'infériorité et la passibilité du Christ ; mais il le fait de façon moins générale et moins superficielle qu'Athanase : il explique l'ignorance de Jésus (Mt 24, 36) *per dispensationem*, comme adaptation du Fils aux limites de la nature humaine

qu'il a prise (IX 63. 66. 75) ; il attribue sa passibilité à l'humanité, mais en précisant bien que le Christ ne souffrait pas que corporellement, mais aussi dans son âme (X 14. 15. 19) ; il réfère la *subjectio* (I Co 15, 24-28) à l'*exanitio* du Fils dans son assomption de la *forma servi* (Ph 2, 6), en étroite connexion avec sa glorification et son règne éternel *qua homo* et en tant que représentant de l'humanité entière. Hilaire polémique ainsi non seulement contre Arius, mais aussi contre Marcel d'Ancyre (XI 21 ss.). Dans ce contexte, il avance l'idée du corps humain du Christ comme corps réel mais céleste, privé d'imperfection, capable de sentir la force de la passion mais non la douleur, donc une idée qui n'est pas exempte d'un léger relent de docétisme (X 18. 23).

Hilaire exprime principalement la tension unité-distinction du Père et du Fils par l'opposition *natura-persona*. Comme nous l'avons vu ci-dessus, il fonde l'unité de nature sur la synonymie du vocable *deus* que l'Écriture attribue au Père et au Fils (V 8. 20 ; VII, 13). Il parle indifféremment de *natura indifferens, indiscreta* (VII 8 ; VIII 51), *indissimilis (De syn.* 42*)* d'*aequalitas naturae, unitas naturalis, natura non dividua* (IX 53 ; VII 5 ; IX 69). Également de *una, indifferens substantia, unitas substantiae* (IV 42 ; VI 10 ; *De syn.*, 69) ; d'*indifferens genus* (VII 27) ; d'une *essentia* (*De syn.*, 42. 69). Les quatre termes sont substantiellement identiques en *De syn.*, 12. Quant à la correspondance sémantique *hypostasis-substantia*, termes que tous les Latins confondaient, Hilaire a compris que les Orientaux utilisaient *hypostasis* dans le sens que les Occidentaux mettaient non pas sous *substantia*, mais sous *persona : De syn.*, 32.

Remontant à Tertullien et à Novatien, Hilaire ne voit plus dans *persona* l'insuffisance qu'y percevait au contraire Marius Victorinus quand il s'agissait de caractériser la distinction Père-Fils dans le cadre de l'unité de nature : il parle de *discretio personarum* et il l'oppose justement à l'unité de nature (IV 24. 42 ; V 10 ; VII 40, etc.). Il sent également l'opportunité de préciser contre les ariens que la distinction de personne n'implique pas de séparation entre le Père et le Fils (III 14 ; V 11 ; VIII 38). Il découvre le fondement de la distinction dans la façon diverse dont tous deux participent à la même opération, le Père étant cause efficiente et le Fils cause instrumentale (IV 16), et dans la mission qui distingue le Père envoyant le Fils et le Fils envoyé (III 14 ; V 11). Mais à l'intérieur même de l'articulation du monde divin, il ne voit la distinction que dans le rapport d'origine qui fait de l'un l'engendrant et de l'autre l'engendré, ainsi

que le faisait aussi Athanase (VII 20 ; *De syn.*, 47). Le rapport de génération qui à la fois unit et distingue le Père et le Fils est précisément là pour indiquer l'unité de leur nature divine et la distinction des deux personnes (VI 19 ; VII 21. 27. 31 ; IX 27. 36. 57).

Réfutant l'interprétation arienne de Jn 10, 30 : *ego et pater unum sumus*, selon laquelle l'unité du Fils et du Père est une union de volonté et non de nature, et opposant à cette unité (de nature) notre unité (de volonté) dans le Christ (VIII 7-12), Hilaire est très attentif à ne pas prêter le flanc au péril sabellien et il reprend en ce sens l'interprétation que Tertullien et Novatien avaient donnée du passage johannique : le Père et le Fils sont *unum* (= *una natura*) et non *unus* (= *una persona*) en vertu de la naissance et de la génération, parce que *« sumus » non patitur singularem* (c'est-à-dire une seule personne) et *« unum » naturam non discernit in genere*, de sorte que *neque unum diversitatis est* (contre les ariens) *neque sumus unius est* (contre les sabelliens) (VII 5. 31 ; VIII 4). En vertu de l'unité avec le Père, le Fils, *verus Deus*, n'est pas un second Dieu et ne supprime pas la monarchie divine (II 11 ; III 4 ; IV 15. 33). Dieu est un seul parce qu'il n'y a qu'un seul principe divin, tandis que le Fils a tiré sa divinité du Père (IV 15). Le Fils est un seul Dieu avec le Père en vertu de l'unité de *natura*, mais distinct de lui dans la *persona : pater et filius non persona sed natura unus et verus deus* : V 10 ; VII 32 ; *De syn.*, 69.

Pour synthétiser le mystère de l'unité-distinction en Dieu, à l'instar de Marius Victorinus, Hilaire multiplie les formules : *Ex deo deus ; unus ex uno ; ex uno in unum ; alter ab altero et uterque unum* (III 4 ; V 37 ; VII 32 ; VIII 52) ; *unus deus uterque* (IV 33 ; V 10). En VIII 36, Hilaire précise : Dieu est *unus*, non *solus* ; ce dernier terme est celui qu'il adopte pour décrire le Dieu unipersonnel de Sabellius, de même qu'il parle pour cela de Dieu *solitarius, in solitudine* (III 1 ; IV 17. 18. 20 ; VIII 36 ; IX 36). Une autre façon de s'exprimer que préfère Hilaire pour distinguer sa conception de l'unité divine de l'hérésie de Sabellius, c'est l'opposition *unitas-unio*, où *unio* indique justement l'indistincte unité personnelle du Père et du Fils (*haeresis unionis, De syn.*, 26) (VII 8 ; VIII 38) : Dieu est un seulement *per unionem* (V 2) ; l'unité divine est *unitas substantiae*, non pas *unio personae* (IV 42) ; à l'unité de nature s'oppose la *solitudo unionis* (VIII 28) ; la naissance distingue l'*unitas* de l'*unio* (VII 5. 21). L'*aequalitas* entre le Fils et le Père, en présupposant la distinction, ne

peut exister là où il y a union, et elle n'admet *nec solitudinem* (contre Sabellius) *nec diversitatem* (contre Arius) : VII 15. Dieu est *unus uterque*, non pas dans l'*unio*, mais dans la *proprietas* des personnes, dans un rapport de parfaite réciprocité (XI 1).

Tout ce que nous venons de dire permet de voir avec évidence la prise de position homoousienne de la théologie d'Hilaire, fondée sur l'unité de nature du Père et du Fils (= unité de substance). Il est par ailleurs tout aussi évident que, contrairement à Athanase, à Marius Victorinus et à Grégoire d'Elvire, il n'a aucune sympathie pour le mot dont il ne se sert effectivement pas dans le *De Trinitate*. L'ouverture sur les homéousiens et sa sensibilité antisabellienne accentuée le mettaient en garde contre les équivoques auxquelles l'homoousion donnait lieu dans les débats. Il connaissait les critiques que de différents côtés on adressait au mot (IV 4 ; *De syn.*, 68) et dans le *De synodis* il en éclaire le sens et les limites de manière à exclure l'interprétation sabellienne (69. 71). Mais sa défense est moins rigide que celles d'Athanase et de Marius Victorinus, car il est conscient que le terme n'est pas scripturaire et prête effectivement à équivoque, qu'il a donc besoin d'être bien expliqué pour devenir acceptable (67. 69. 71). Dans le *De synodis*, l'attitude d'Hilaire à l'égard de l'homoiousion est à peu près analogue : il est bien au courant des critiques adressées à ce terme du côté tant anoméen qu'homoousien touchant l'impossibilité d'admettre en Dieu un rapport de similitude, c'est-à-dire un rapport de nature accidentelle, mais il n'en tient pas grand compte, tout comme il n'insiste pas sur l'origine non scripturaire de ce terme (cf. 67. 81). Il est, en revanche, plus attentif à l'équivoque qui peut découler du rapport de similitude : le lait de brebis est semblable au lait de vache, mais ne lui est pas identique, tandis que la véritable similitude ne peut dériver que de l'égalité de nature (non de personne) : seul l'or peut être semblable à l'or (chap. 67. 71, 72 ss. 76. 89).

Chez Hilaire comme chez Athanase, le concept d'homoousion, de soi générique (tous les êtres d'une même espèce participent à la même substance) prend sa pleine signification, sur la base de Jn 10, 30 et 14, 9-10, à la lumière du rapport de totale compénétration qui, dans la distinction personnelle, lie entre eux le Père et le Fils. Quand il s'agit d'êtres spirituels, ceux-ci peuvent coexister l'un dans l'autre *per naturae unitatem, per virtutis potestatem, per honoris aequalitatem, per nativitatis generationem* (IX 51 ; V 39. 57) : en Dieu *nihil differt esse et inesse*, de sorte que l'être

du Fils consiste exactement dans l'être-dans-le-Père et vice versa (VII 41 ; III 23).

Hilaire a plusieurs fois l'occasion de parler du Saint-Esprit, mais il n'en traite jamais dans la problématique des relations intertrinitaires. Il se conforme aux données de la polémique qui ne portait alors que sur le rapport entre les deux premières personnes divines. Lui qui sait si bien distinguer entre l'esprit compris comme substance divine générique et l'Esprit Saint, il définit celui-ci comme *usus, donum, munus* de Dieu aux hommes en vue de leur sanctification : il est *in Christo* et *omne omnibus patet unum*, don *ad agnitionem ejus quae indulta est veritatis* (II 1. 29. 31. 32. 35 ; VIII 34 ; X 5). En le présentant longuement dans *De Trin.*, VIII 21, ss. comme don, *virtus operativa* en même temps de Dieu et du Christ, afin de souligner de cette manière l'unité de ceux-ci, Hilaire définit encore l'Esprit Saint comme *res* de la nature du Père et du Fils, *virtus una* opérant en Dieu et dans le Christ (VIII 23. 25. 26. 31. 39). Dans le contexte de Jn 16, 15 (l'Esprit Saint reçu du Christ) et de Jn 15, 26 (l'Esprit Saint procédant du Père), Hilaire semble identifier *accipere* et *procedere*, l'origine de l'Esprit Saint et sa *missio* dans le monde en aide du Fils, faisant ainsi dériver son origine de l'unique nature du Père et du Fils et anticipant ainsi la doctrine augustinienne de la double procession de l'Esprit Saint. Mais il faut tenir compte du fait qu'Hilaire a conçu l'Esprit Saint qui *procedit* et *accipit*, non comme *persona* divine, mais seulement comme don, *res* de la nature divine. Déjà Tertullien avait défini l'Esprit Saint comme personne, de telle sorte que le silence d'Hilaire à ce propos devient significatif.

À la fin de l'ouvrage (XII 55-56) Hilaire en vient à parler brièvement de ce sujet dans un appendice inspiré par la nécessité de prendre de quelque façon position concernant les affirmations qui commençaient à circuler en Orient aux environs de 360 à propos de la nature du Saint-Esprit. Même dans ce contexte, où il soutient qu'il ne faut considérer l'Esprit Saint ni comme engendré par le Père à la manière du Fils, ni comme créé à la façon des créatures, Hilaire ne le définit jamais comme *persona*, mais, une fois encore, comme *res* du Père venant de lui par l'intermédiaire du Fils. Si on considère que même Phébade, sur la lancée de Tertullien, avait eu du mal à considérer l'Esprit Saint comme *persona* à la façon du Père et du Fils, le silence d'Hilaire sur ce point n'est pas pur hasard : nous pouvons penser qu'il aura vu comment se servir du concept de personne divine et de celui de génération comme d'éléments, non seule-

ment d'union, mais aussi de distinction entre le Père et le Fils, mais sans pouvoir en user à propos de l'Esprit Saint. Les définitions trinitaires d'Hilaire, par exemple, celle de II 1, qui seront citées aussi par Augustin, *infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere*, sont entendues en tenant compte de l'imperfection de cet alignement de l'Esprit sur le Père et le Fils dans l'articulation de la réalité divine.

Malgré cela, et en dépit d'un certain autre déséquilibre, la synthèse trinitaire d'Hilaire s'imposa en Occident à ses contemporains et à leurs successeurs comme une performance qui n'avait jamais été réalisée jusqu'alors, même pas en Orient : celle d'affronter de manière globale toute la problématique touchant le sujet en tenant compte du donné scripturaire, de la tradition, et cela sans perdre de vue aucun des arguments ariens. Hilaire n'a également jamais eu peur de s'attaquer aux points les plus épineux de la controverse, même à ceux sur lesquels la position catholique était la plus faible, et d'apporter une explication cohérente avec les principes de base qui inspiraient son œuvre. C'est bien pour cette raison que les polémistes latinisants antiariens de son époque et de la suite des temps auront souvent recours à son œuvre comme à un témoignage essentiel et exhaustif dont ils pourront tour à tour tirer tel ou tel argument contre leurs adversaires dans une lutte qu'on tendait habituellement à fractionner en une série de questions particulières.

Écrivains antiariens

HOSIUS

Hosius, né aux environs de 256, était déjà évêque de Cordoue aux environs de 300 lorsqu'il eut à confesser sa foi durant la persécution de Dioclétien. Ayant lié amitié avec Constantin, il fut chargé par celui-ci de mettre la paix dans la querelle arienne (324). À ce titre officiel, il exerça une influence notable sur le déroulement du concile de Nicée (325) et sur les décisions qui y furent adoptées. Après la mort de Constantin, quand l'Église se mit en position de défendre la doctrine de Nicée et ses tenants occidentaux contre les Églises d'Orient dominées par les eusébiens (ariens modérés), Hosius joua un rôle de premier plan au concile de Sardique (343). En 356, quand il n'y eut plus d'empereur que Constance, et que les représentants des ariens modérés, y compris les Églises d'Occident, durent se plier à la volonté de celui-ci, il refusa de souscrire à la condamnation d'Athanase. Mais l'année suivante, plus que centenaire, il se trouva pressé de signer la seconde formule de Sirmium, plus orientée dans un sens philoarien. Il mourut peu après. Athanase ne dramatisa pas cette faiblesse évidemment due à l'affaiblissement provoqué par l'âge, mais les antiariens d'Occident réagirent violemment : Hilaire, Phébade et surtout les lucifériens d'Espagne.

Le rôle littéraire d'Hosius fut moins marquant que son rôle politique. Il ne semble pas qu'on ait jamais rien publié de sa prédication et on a perdu les deux œuvres mentionnées par Isidore de Séville (*De vir. ill.*, 5), le *De laude virginitatis* et le *De interpretatione vestium sacerdotalium*. Restent essentiellement de lui quelques canons approuvés par le concile de Sardique en 343 (édités dans Turner, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima*, I 2) et deux lettres. La première fut écrite par Hosius et Protogène de Sardique en vue d'informer Jules, évêque de Rome, de certaines décisions prises au concile de Sardique. L'autre, beaucoup plus importante, mentionnée par Athanase, fut écrite à l'empereur Constance qui insistait pour que l'évêque souscrivît à la condamnation d'Athanase. Dans cet écrit, pour la première fois depuis le début de la collaboration entre l'Empire et l'Église, inaugurée en 313 par Constantin, un représentant de la hiérarchie ecclésiastique défend l'opportunité pour l'empereur de s'abstenir d'intervenir dans les problèmes internes de l'Église tels que celui de la querelle arienne. S'appuyant sur Mt 22, 21, Hosius affirme la séparation des deux pouvoirs. C'est pour cette raison que cette lettre constitue un document très important dans l'histoire de l'Église.

Éditions : (CPL 537-540) ; PL 8, 1317-1328 ; PL 10, 557-564 ; 632-643 ; PL 56, 839-848 ; PLS I, 184-196. — A. FEDER, CSEL 65 (1916) 103-126 ; 181-184. — C.H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima* I, II, 3, Oxford 1930, 452-444 ; 644-653.

Études : F. LOOFS, *Hosius (oder Osius) von Corduba* : RE 8 (1900) 376-382. — C.H. TURNER, *Ossius (Hosius) of Corduba* : JThSt 12 (1910) 275-277. — S. CUNILL, *Osius, bisbe de Cordoba* : AST 2 (1925) 285-289. — S. SUREDA BLANES, *La cuestión de Osio de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma*, Madrid 1928. — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, II/1, 158. 192-201. — R. SERRATOSA, *Osio de Córdoba y Tajón*

de Zaragoza precursores de la Escolástica : Estudios 7 (1951) 85-95 ; ID., *Algo más sobre Osio de Córdoba* : Estudios 13 (1857) 65-84. — V.C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of the Constantinian Period,* Washington 1954. — H. KRAFT, Ὁμοούσιος : ZKG 61 (1954-1955) 1-24. — ID., *Ossius of Cordoba and the origins of Priscillianism* : SP I, TU 63, Berlin 1957, 601-606. — ID., *Prosopography of Ossius (Hosius) of Cordoba* : Folia 11 (1957) 251-264 (= J.M.F. MARIQUE, *Leaders of Iberean christianity* 50-650 *A.D.*, Jamaica Plain [Mass.], 1962, 127-140). — U. DOMINGUEZ DEL VAL, *La bibliografia de los últimos tiempos sobre Osic de Córdoba* : CD 171 (1958) 485-489 ; ID., *Osio de Córdoba* : RET 18 (1958) 141-165 ; 261-281. — H. CHADWICK, *Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch* : JThSt 9 (1958) 292-304. — B. LLORCA, *El problema de la caida de Osio de Córdoba* : EE 33 (1959) 39-56. — M. AUBINEU, *La Vie grecque de « saint » Ossius de Cordoue* : AB 78 (1960) 356-361. — V.C. DE CLERCQ : LThK² 7 (1962) 1269-1270. — G. LANGGÄRTNER, *Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedanken. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins* : MTZ 14 (1965) 11-126. — G.S.M. WALKER, *Ossius and the Nicene Faith* : SP, TU 94, Berlin 1966, 316-320.

EUSÈBE

Eusèbe, sarde d'origine, lecteur de l'Église de Rome et premier évêque de Verceil, joua un rôle important dans la controverse arienne entre 355 et 364. Déposé au concile de Milan de 355 parce qu'il ne voulait pas signer la condamnation d'Athanase, il fut tout d'abord exilé à Scythopolis en Palestine puis en Thébaïde. Libéré en 362, à l'avènement de Julien, il participa au concile d'Alexandrie en 362, et venu tout de suite après à Antioche, il désapprouva l'action de son ami Lucifer de Cagliari, qui tendait à durcir les oppositions entre les antiariens de cette ville. Revenu chez lui, il eut une entrevue à Sirmium (Pannonie) avec Germinius, représentant important de l'arianisme modéré. En 364, nous le retrouvons à Milan avec Hilaire, occupé à chercher, sans succès, à expulser l'évêque local, Auxence, partisan arien. On fixe sa mort aux environs de 370.

Son activité politique semble avoir été beaucoup plus considérable et significative que son activité littéraire. On a perdu la traduction de son commentaire des *Psalmi* d'Eusèbe de Césarée, dont parle Jérôme (*De vir. ill.*, 96). Il nous reste trois lettres à son nom, deux transmises dans une *Vita* ancienne peu digne de foi, la troisième dans les *Fragmenta historica* d'Hilaire (11, 5 = A II 1-2 de Feder). Certains le considèrent comme le

rédacteur de la traduction latine préjéronimienne des évangiles du fameux *Codex Vercellensis*. La première lettre, d'authenticité indubitable, s'insère dans le contexte d'une correspondance entre plusieurs partis à propos du concile de Milan : Eusèbe, qui ne voulait pas y participer — il prévoyait évidemment les pressions qu'exercerait l'empereur sur les pères conciliaires —, répond positivement à l'invitation explicite de l'empereur en annonçant son arrivée. La seconde lettre fut écrite et envoyée en cachette de Scythopolis (où il était pratiquement retenu prisonnier par Patrophile, évêque philoarien de cette ville) à ses fidèles de Verceil. Eusèbe raconte les mauvais traitements dont ont été l'objet soit lui soit les prêtres et les diacres qui l'avaient suivi en exil. Dans cette lettre, on a la reproduction d'un bref document qu'il avait envoyé à Patrophile en lui faisant part de sa ferme intention de faire une grève de la faim si on lui barrait le contact avec les fidèles qui venaient à lui. Cette lettre aux Vercelliens est également sûrement authentique. On ne peut en dire autant de la troisième, celle qui nous a été transmise dans les *Fragmenta historica*. Dans celle-ci, Eusèbe félicite Grégoire d'Elvire pour avoir résisté aux pressions d'Hosius et refusé d'entrer en communion avec les évêques philoariens. Cette lettre se ressent des accusations sans fondement lancées par les lucifériens contre Hosius dans le *Libellus precum* et est en conséquence considérée comme un faux fabriqué précisément par les lucifériens.

Le maigre patrimoine littéraire d'Eusèbe s'est récemment épaissi de façon substantielle par l'attribution des livres I-VIII du recueil des écrits pseudo-athanasiens, paru sous le titre *De Trinitate*. (Cf. à ce sujet Quasten : *Initiation aux Pères de l'Église*, III, p. 64.) Nous complétons ici les données de Quasten en rappelant que l'attribution de l'œuvre pseudo-athanasienne à Eusèbe de Verceil, déjà proposée par Dom Morin il y a plusieurs décennies sur la base d'un témoignage isolé d'un manuscrit du Vatican peu autorisé, mais critiquée par la suite par le même Dom Morin, a été reprise récemment par Bulhart qui a fait paraître sous le nom d'Eusèbe l'édition critique du recueil en CCL IX et, à la suite de Schepens, en a proposé pour datation 345-347. Si nous acceptions cette attribution et surtout la datation proposée par Bulhart, il en résulterait un bouleversement profond du panorama de la littérature doctrinale relative à la controverse antiarienne. En fait, le *De Trinitate* pseudo-athanasien présente une doctrine trinitaire beaucoup plus évoluée que celle dont nous connaissons l'existence aux environs de la moitié du IVᵉ siècle,

même dans les milieux d'Hilaire et d'Athanase : elle anticiperait les résultats décisifs de la théologie cappadocienne et les solutions qui furent proposées au sujet des questions relatives au Fils et à l'Esprit Saint autour des années 360-370 en Orient, puis par la suite en Occident dans les œuvres d'Ambroise et d'autres auteurs. Mais justement parce que cet ouvrage reflète sans l'ombre d'un doute la situation théologique caractéristique entre 380 et le début du Ve siècle, on ne saurait le reporter aux années que propose Bulhart et on ne peut donc l'attribuer à Eusèbe, d'autant que la base manuscrite d'une telle attribution est plus que précaire. Les études les plus récentes confirment l'hypothèse, déjà largement avancée avec des fortunes diverses, selon laquelle l'œuvre aurait été recueillie en Espagne, exactement autour des années 380-400 ; il est bien probable qu'il faille la rapporter au milieu luciférien.

Éditions : (CPL 105) ; PL 12, 959-968 ; 62, 237-286 (cf. PLS 1, 305-307, 1741-42). — V. BULHART, CCL 9 (1957) XXXVI 1-205, 451-479 (cf. B. Fischer, VT p. 260).

Études : A.E. BURN, *On Eusebius of Vercelli* : JThSt 1 (1899) 592-599. — C.H. TURNER, *On Eusebius of Vercelli* : JThSt 1 (1899) 126-128. — A. JÜLICHER, *Eusebios, Bischof von Vercellae* : PWK 6 (1907) 1441-1443. — P. GODET, DTC 5 (1913) 1553-1554. — V.C. DE CLERCQ : DHG 15 (1963) 1477-1483. — E. CROVELLA, Bibliotheca Sanctorum 5 (1964) 263-270 ; CPL 105-111e. — M. SIMONETTI, *Studi sul* De Trinitate *pseudoatanasiano* : Nuovo didaskaleion 3 (1949) 57-72. E. CROVELLA, *S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica,* Vercelli 1961. — M. SIMONETTI, *A proposito di una recente edizione dei ll. X-XII del De Trinitate dello Pseudo-Atanasio* : RCCM 3 (1961) 108-113 ; ID., *Qualche osservazione sul De Trinitate attribuito a Eusebio di Vercelli* : RCCM 5 (1963) 386-393. — M. CAPELLINO, *Storia di S. Eusebio di Vercelli e spiritualità del suo cenobio nella Chiesa del IV secolo,* Rome 1971. — L. DATTRINO, *Il De Trinitate pseudoatanasiano,* Rome 1976. — J.T. LIENHARD, *Patristic Sermons on Eusebius of Vercelli and their Relation to his Monasticism* : RB 87 (1977) 164-172.

LUCIFER ET LES LUCIFÉRIENS

De Lucifer, évêque de Cagliari, nous ne connaissons que les événements relatifs à la controverse arienne. Il n'y a pas de documents permettant de soutenir l'hypothèse moderne selon laquelle il serait d'origine africaine. Nous le rencontrons en 355

comme représentant de l'évêque de Rome, Libère, au concile de Milan qui devait réexaminer le cas d'Athanase, persécuté par les ariens soutenus par l'empereur Constance. Nous avons conservé de lui une lettre qu'il écrivit à cette occasion à Eusèbe de Verceil en l'invitant à participer aux travaux du concile. À Milan, il fut l'un des rares à refuser de se plier à la volonté de l'empereur et il refusa de signer la condamnation d'Athanase. Il fut donc déposé et envoyé en exil, d'abord à Germanicia, en Syrie, puis à Eleuthéropolis en Palestine, et finalement en Thébaïde. C'est là que le rejoignit l'édit de Julien qui permettait à tous les exilés de Constance de regagner leur siège. Pendant qu'Eusèbe de Verceil, son compagnon d'exil, rejoignait Alexandrie pour participer au concile convoqué par Athanase, il préféra se rendre à Antioche où la communauté antiarienne était divisée en deux factions rivales. Au lieu d'apporter la paix, Lucifer appuya énergiquement la fraction minoritaire composée de tenants intransigeants du concile de Nicée, contre la majorité qui soutenait Mélèce, antiarien plus modéré. Le résultat en fut l'aggravation du schisme, précisément celui d'Antioche, qui aura par la suite pour effet de constituer une grosse pierre d'achoppement pour les tentatives de réunion en un seul bloc des antiariens d'Orient et d'Occident. Déçu de ce qu'Eusèbe, arrivé entre-temps à Antioche, n'ait pas cru bon d'approuver son action, et considérant comme trop faibles les dispositions adoptées par le concile d'Alexandrie à l'égard des évêques jadis compromis avec l'arianisme mais qui voulaient maintenant revenir à la foi nicéenne, Lucifer revint en Occident. Le *Libellus precum* le fait passer par Naples et Rome. Nous ne savons ensuite rien de lui. Jérôme (*De vir. ill.*, 95) le fait mourir sous le règne de Valentinien (364-375).

Pendant ses années d'exil, Lucifer adressa cinq libelles extrêmement violents à l'empereur Constance. Dans le *De non conveniendo cum haereticis*, il combat l'affirmation de l'empereur déclarant ennemis du christianisme ceux qui avaient refusé de signer la condamnation d'Athanase et, avec force, il déclare impossible à un catholique de fréquenter l'hérétique assimilé sans plus à un païen idolâtre. Il considère ouvertement également comme tel l'empereur Constance qui appuie les ariens. Le *De regibus apostaticis* est consacré à la réfutation de Constance qui avait invoqué la prospérité de son règne pour démontrer la justesse de sa politique, favorable aux ariens, et disposant évidemment de la faveur de Dieu. Lucifer lui réplique que Dieu donne toujours au pécheur le temps et la possibilité de se racheter et que

la punition du méchant monarque peut, par conséquent, être longtemps différée. Dans les deux livres du *Pro sancto Athanasio*, le plus volumineux et le plus important de ses écrits, Lucifer attaque l'empereur au sujet de la façon irrégulière dont on avait conduit le concile de Milan où on avait condamné Athanase sans que personne n'ait été entendu. Dans ce texte, Lucifer fournit quelques données concernant le déroulement de cette assemblée.

D'un échange de lettres entre Lucifer et Florent, *magister officiorum* de la cour impériale, nous apprenons que Lucifer avait eu soin d'adresser à l'empereur un manuscrit contenant ses écrits contre lui si bien que l'empereur, stupéfait de la violence des accusations lancées contre lui, voulait savoir si Lucifer lui avait effectivement envoyé ces écrits : ce que celui-ci confirme. Ayant appris que l'empereur se considérait comme insulté, Lucifer renforce le trait dans le *De non parcendo in Deum delinquentibus*, où il soutient que son attitude offensive est justement celle qu'on doit tenir envers qui favorise l'hérésie. Enfin, dans le *Moriendum esse pro Dei Filio*, notre auteur, peut-être déçu parce que Constance, beaucoup plus magnanime qu'il ne l'aurait pensé, ne prenait aucune sanction contre lui, confirme sa décision inébranlable d'être prêt à affronter même la mort pour défendre la foi nicéenne, rempart contre l'hérésie arienne.

Les cinq pamphlets de Lucifer sont élaborés à partir d'un cliché extrêmement simple, autrement dit à partir d'un recours constant et systématique à l'Écriture sainte comme unique élément démonstratif et probatoire des thèses soutenues dans chacun des écrits. C'est ainsi que, dans le *De non conveniendo cum haereticis*, Lucifer commence par rappeler les mesures primitives prises en diverses occasions par Moïse contre les israélites qui avaient eu des contacts avec les peuples voisins, puis il passe en revue le livre de Josué, des Rois, des Psaumes pour en tirer des conclusions du même genre, et il termine enfin par quelques passages du Nouveau Testament. Dans le *De regibus apostaticis*, il reprend à partir du même critère les exemples de Saül, de Salomon, de Roboam, entre autres, pour démontrer que Dieu punit toujours et rapidement les rois pécheurs. Ces deux traités sont beaucoup plus brefs que les autres où il applique la même méthode avec plus de soin et donc avec plus d'ampleur. Dans le *Pro sancto Athanasio* et le *De non parcendo in Deum delinquentibus*, il tire son matériau documentaire et probatoire, d'abord de l'Ancien Testament, puis du Nouveau. En revanche, dans le *Moriendum*

esse pro Dei Filio, de ton moins excessif que les écrits précédents, la documentation reste exclusivement néo-testamentaire.

Pour Lucifer, le recours à l'Écriture sainte pour démontrer la justesse de ses thèses n'est pas seulement un outil de polémique. Dans ses pages véhémentes et survoltées, on perçoit en réalité l'identification totale de la situation historique, telle que la voit l'auteur, et de celle décrite dans les livres saints. Dans ses menaces et ses invectives, il se sent vraiment inspiré à l'instar de Moïse et d'Élie, tout comme pour lui Roboam, Achab et nombre d'autres mauvais rois de l'Ancien Testament revivent en Constance. À un caractère aussi exalté on pouvait vraiment demander les plus grands sacrifices pour la défense de la foi nicéenne, mais non un jugement serein et réfléchi sur les termes compliqués de la controverse arienne. Même envoyé en exil en Orient, il ne profita pas comme Hilaire du voisinage des principaux centres du débat pour approfondir ses connaissances, mais il exacerba encore son attitude en identifiant tous les adversaires de l'orthodoxie de trempe nicéenne et les ariens radicaux. Il trouva même moyen de critiquer l'attitude d'Hilaire qui savait considérer le possible et voir loin et qui, dans son *De synodis*, cherchait à minimiser les conflits entre les antiariens d'Orient (non nicéens) et ceux d'Occident (nicéens) afin de constituer un front commun contre les ariens (cf. Hilaire). Nous avons rappelé ci-dessus l'action de Lucifer à Antioche en 362. Dans l'ensemble, il est clair que son intervention handicapa plus qu'elle n'aida la cause de l'orthodoxie nicéenne.

De même qu'il ne se préoccupa pas d'approfondir les données politiques du conflit, Lucifer en méconnut le côté doctrinal. Dans ses écrits, on recueille çà et là des expressions de stricte adhésion au *Credo* nicéen et à la foi en la divinité de la Trinité. Mais il s'agit d'expressions stéréotypées répétées à plusieurs reprises mais mal repensées personnellement. La littérature de Lucifer intéresse le linguiste à cause des nombreux vulgarismes dont elle est parsemée, le bibliste pour toutes les citations bibliques en latin préjérominien ; mais le spécialiste de l'histoire de la théologie n'y trouve vraiment rien à retenir.

Ainsi qu'on peut le déduire du *Libellus precum* (cf. Faustin), aux alentours de 380, à Rome, on appelait lucifériens des partisans zélés de l'orthodoxie nicéenne qui n'avaient pas approuvé la douceur des mesures adoptées au concile d'Alexandrie de 362, et confirmées par la suite par d'autres conciles, à l'égard des évêques qui avaient adhéré à la formule philoarienne de Rimini

(359) mais avaient ensuite voulu en revenir à l'observance de la foi nicéenne. Pour cette raison, les lucifériens refusaient d'entrer en communion avec l'évêque de Rome, Damase, qui les harcelait alors de toutes sortes de façons. Des communautés semblables s'étaient formées dans différentes villes d'Espagne, d'Italie, d'Allemagne et aussi d'Orient. Elles cherchaient à créer entre elles un front commun. Les modernes ont désigné globalement toute cette histoire en parlant de « schisme luciférien ». Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de savoir si Lucifer de Cagliari fut vraiment l'initiateur de ce mouvement schismatique ou s'il fut seulement le modèle dont les schismatiques entendirent se réclamer à cause de son intransigeance bien connue.

Ici, le schisme ne nous intéresse que parce que plusieurs de ses tenants développèrent une certaine activité littéraire. Pour les plus importants, Grégoire d'Elvire et Faustin, nous renvoyons aux chapitres les concernant. Il suffit de rappeler que certains cercles lucifériens, probablement d'Espagne, fabriquèrent des faux de caractère littéraire. En plus de la lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire, dont nous avons déjà touché un mot en traitant d'Eusèbe, on tiendra compte de deux lettres d'Athanase à Lucifer, connues seulement dans leur version latine, où Athanase loue l'attitude antiarienne de l'évêque de Cagliari. Selon toute probabilité, il faut aussi considérer comme des œuvres lucifériennes les livres X-XI du recueil pseudo-athanasien appelé *De Trinitate*, et peut-être doit-on attribuer au même cercle le bloc homogène formé par les livres I-VIII du même recueil (cf. Eusèbe de Verceil).

Éditions : PL 13, 767-1049 (cf. PLS 1, 351-352). — W. HARTEL, CSEL 14 (1886). — G. CERRETTI, *Lucifero vescovo di Cagliari e il suo « Moriendum esse pro Dei Filio »*, Pise 1940. — A. SABA, *Fides sancti Luciferi episcopi in un codice antichissimo della Biblioteca Ambrosiana* : Studi... P. Ubaldi, Milan 1937, 109-116.

Études : E. AMANN : DTC 9/1 (1926) 1032-44. — M.M. TODDE : Bibliotheca Sanctorum 8 (1967) 272-274. — CPL 112-118. — G. KRÜGER, *Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886 (rééd. Hildesheim 1969). — L. SALTET, *Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IVe et Ve siècles* : BLE (1906) 300-326. — A. MERK, *Lucifer von Calaris und seine Vorlagen in des Schrift « Moriendum esse pro Dei Filio »* : TQ 94 (1912) 1-32. — F. PIVA, *Lucifero di Cagliari contro l'imperatore Costanzo*, Trente 1928. — G.P. THÖRNELL, *Studia Luciferiana*, Uppsala 1934. — P.M. MARCELLO, *La posizione di Lucifero di Cagliari nelle lotte antiariane del IV secolo*, Nuoro 1940. — B. FISCHER, *Zur Textüberlieferung des Lucifer von Cagliari* : Festgabe G. Leyh, Leipzig 1950, 49-50. — A. ALLGEIER, *Der Text einiger kleiner Propheten bei Lucifer von Calaris* : Mélanges... A. Miller, Rome 1951, 286-300. — C. ZEDDA, *La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari*, Rome 1950 [= DTP 52 (1949) 276-329]. — S. PILIA, *Il valore del Codice Genovefiano 1351 nella tradizione manoscritta delle opere di Lucifero da Cagliari* : Annales de la fac. de lettres de Cagliari 28 (1960) 475-498. — P. JUVANON DU VACHAT, *Recherches sur le schisme de Lucifer de Cagliari*, thèse, Paris 1961. — F. FLAMMINI, *Osservazioni critiche sul De non conveniendo cum haereticis di Lucifero di Cagliari* : RCCM 4 (1962) 304-334. — M. SIMONETTI, *Appunti per una storia dello scisma Luciferiano* : Atti del convegno di Studi religiosi sardi, Padoue 1963, 67-81. — M.M. TODDE, *Peccato e prassi penitenziale secondo Lucifero di Cagliari*, Vincence 1965. — G. CASTELLI, *Lucifero da Cagliari e il suo atteggiamento di fronte alla cultura classica* : Rivista degli Studi Classici 16 (1968) 219-223. — Y.M. DUVAL, *S. Jérôme devant le baptême des hérétiques : d'autres sources de l'« Altercatio luciferiani et orthodoxi »* : REAug 14 (1968) 145-180. — G. CASTELLI, *Studio sulla lingua e lo stile di Lucifero da Cagliari* : Actes Ac. des sciences, Turin, cl. sc. Morali 105 (1971) 123-247. — S. LONGOSZ, *The invective of Lucifer of Calaris* : Roczniki teol. - kanonicze 19 4 (1972), 181-194. — I. OPELT, *Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris* : VC 26 (1972) 200-226. — A. FIGUS, *L'enigma di Lucifero di Cagliari. A ricordo del XVI centenario della morte*, Cagliari 1973. — G.F. DIERCKS, *Les Formes verbales périphrastiques dans les œuvres de Lucifer de Cagliari* : Corona gratiarum... E. Dekkers I. Bruges 1975, 139-150. — J. LIÉBAERT, *Lucifer de Cagliari* : Catholicisme 7 (1975) 1250-1251.

MARIUS VICTORINUS

Les renseignements sur Marius Victorinus que nous donnent Jérôme (surtout dans *De vir ill.*, 101) et Augustin (*Conf.*, VII, 2, 3-4) concernent surtout la dernière partie de sa vie. Du fait que sa conversion au christianisme, fixée aux environs de 355, eut lieu *in extrema senectute*, on situe sa date de naissance entre 280 et 285. Africain d'origine, il était professeur de rhétorique et vint enseigner à Rome vers 350. Il acquit une telle réputation qu'on dressa en son honneur une statue sur le forum (Jérôme, *Chron.*, 354). Mais voici que le rhéteur, déjà d'un âge avancé, se convertit au christianisme, lui qui avait pratiqué et diffusé la religion païenne et participé aux cultes mystériques. Nous ne savons rien des motifs qui déterminèrent l'événement. Augustin cite le récit de Simplicien qui s'était lié à Marius Victorinus

et qui rapportait que celui-ci, encore païen, avait l'habitude de lire les Saintes Écritures; mais nous ne savons cependant pas dans quel but il le faisait : pour les combattre, ou par intérêt personnel? Marius Victorinus était très versé dans la philosophie néoplatonicienne, et cette orientation culturelle pouvait favoriser l'approche des textes chrétiens. Ce qu'il y a de certain, c'est que, vu la notoriété du personnage, sa conversion fit beaucoup de bruit.

À peine converti, Marius Victorinus s'engagea dans la lutte contre l'arianisme et rédigea à ce sujet toute une série d'écrits qui ne semblent cependant pas avoir pesé lourd dans la controverse. En 362, Julien promulgua le fameux décret interdisant aux maîtres chrétiens d'enseigner, même sous une forme indirecte. Indigné, Marius Victorinus abandonna sa chaire et nous perdons dès lors sa trace. Nous savons quand même d'Augustin qu'en 386 il était déjà décédé depuis quelque temps.

L'abondante production littéraire de Marius Victorinus se divise nettement en deux parties. La première consiste en une série de traités de caractère grammatical et philosophique, dont des commentaires des écrits de Cicéron et d'Aristote, des traductions des œuvres de ce dernier, de Porphyre et peut-être de Plotin. Il s'agit d'une production antérieure à sa conversion au christianisme dont nous ne tiendrons donc pas compte ici.

La seconde partie de ses écrits comprend des œuvres rédigées par le rhéteur désormais devenu chrétien : elles sont complètement adaptées à la nouvelle réalité. Nous les divisons à leur tour en deux sections, l'une qui comprend les œuvres portant sur des thèmes doctrinaux, l'autre sur des thèmes exégétiques.

Éditions : PL 8, 993-1310. — A. LOCHER, Teubner 245-246 (Leipzig 1972-76).

Études : CPL nn. 94-100. — E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Metaphysik,* Stuttgart 1932. — D. ROSATO, *Le dottrina trinitaria di Mario Vittorino africano,* Naples 1942. — M. SIMONETTI, *La processione dello Spirito Santo nei padri latini :* Maia 7 (1955) 316-320. — P. HADOT, *Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer :* SP 1, TU 63, 1957, 195-208. — J. VERGARA, *La teología del Espíritu Santo en Mario Victorino,* México 1959 (cf. Ecclesiastica Xaveriana 6 [1956] 35-125). — W.M. HAGAN, *The Incarnation according to Marius Victorinus,* Woodstock 1960. — A. VACCARI, *Le Citazioni del Vecchio Testamento presso Mario Vittorino :* Bibl. 42 (1961) 459-464. — A. DEMPF, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius* Munich 1962. — J. CHÂTILLON, *Théologie et philosophie dans l'œuvre de Marius Victorinus :* Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Bruges-Paris 1963, 241-248. — M.T. CLARK, *The Earliest Philosophy of the Living God. Marius Victorinus :* Proceedings of the American Catholic Philosophical Society 41 (1967) 87-94. — P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* Paris 1968. — C. KANNENGIESSER-G. MADEC, *A propos de la thèse de Pierre Hadot sur Porphyre et Victorinus :* REAug 16 (1970) 159-178. — J.A. JUNGMANN, *Marius Viktorinus in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium :* Kyriakon... J. Quasten 2 (Münster W. 1970) 691-697. — M.T. CLARK, *The Neoplatonism of Marius Victorinus*; SP 11 (TU 108, 1972) 13-19. — P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres,* Paris 1971. — A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Viktorinus,* Munich 1972. — M. SIMONETTI, *All'origine della formula teologica una essenza-tre ipostasi,* Aug 14 (1974) 173-175. — M.T. CLARK, *The psychology of Marius Victorinus :* Augustinian St. 5 (1974) 149-166. — P. COURCELLE, *Grégoire le G. devant la conversion de MV:* Latomus 36 (1977) 942-950.

1. ŒUVRES THÉOLOGIQUES

Le premier groupe comprend une série d'écrits de contenu antiarien. La détermination de leur ordonnance chronologique et logique ne va pas sans poser problème, ne serait-ce qu'à cause du désordre dans lequel les manuscrits nous les ont retransmis. Nous les énumérons dans l'ordre chronologique le plus probable, celui que, selon les récents travaux de Hadot, on peut déduire des auto-citations de l'auteur dans ses différents ouvrages.

1. *Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divina.*
2. *Marii Victorini rhetoris ad Candidum Arrianum.*
3. *Candidi Arriani epistola ad Marium Victorinum rhetorem.*
4. *Adversus Arrium liber primus (pars prima;* c. 1-47). *Liber primus de Trinitate.*
5. *Adversus Arrium liber primus (pars altera;* c. 48-64). *Quod trinitas homoousios sit.*
6. *Adversus Arrium liber secundus. Et graece et latine de homoousio contra haereticos.*
7. *Adversus Arrium liber tertius. De homoousio.*
8. *Adversus Arrium liber quartus. De homoousio.*
9. *De homoousio recipiendo.*
10. *Hymnus primus.*
11. *Hymnus secundus.*
12. *Hymnus tertius.*

Pour comprendre la signification de cette suite d'écrits, il faut remarquer que les écrits numérotés de 1 à 4 représentent une espèce de dossier épistolaire entre l'arien Candide et notre Victorinus. Dans l'écrit n° 1, l'arien fait une présentation de l'hérésie sous forme hautement philosophique en recourant surtout aux thèmes et aux procédés de la philosophie néoplatonicienne. Dans l'écrit n° 2, Victorinus lui répond et le réfute en s'appuyant sur un point de vue philosophique similaire. Dans l'écrit n° 3, Candide, pour combattre l'affirmation catholique de Victorinus selon laquelle le Christ a été engendré par Dieu, et non pas créé, laisse la parole aux coryphées de son parti en citant la traduction latine des deux écrits fondamentaux de l'arianisme de la première heure, la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie et celle d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr, deux textes qui présentent l'arianisme sous sa forme la plus radicale. La réponse de Marius Victorinus (écrit n° 4) tient compte de cette présentation de la doctrine arienne, mais également de la nouvelle situation politico-religieuse qui se dessinait en 358. C'est le moment de l'éphémère triomphe de Basile d'Ancyre, le chef de file homéousien, qui imposa la doctrine homéousienne au concile de Sirmium de 358. Notre rhéteur prit sans doute connaissance de celle-ci lorsque l'évêque de Rome, Libère, revint de Sirmium à Rome, mais il n'en accepta pas la perspective philosophique qui prêtait à Dieu un attribut accidentel, celui de similitude, et il en fit une réfutation détaillée.

Le très net contraste qui, d'un point de vue formel, existe entre les deux parties du livre I *Adversus Arrium* fait ressortir un second temps de l'activité antiarienne de Marius Victorinus, désormais totalement dégagé de son rapport à Candide. Il suffit à cet effet d'observer que, parmi les spécialistes, on voit de plus en plus s'affirmer l'idée que cet arien fantomatique dont on ne sait rien d'autre et qui, dans la forme et dans les idées, se présente en son nom personnel, ne serait qu'une fiction littéraire de notre rhéteur : celui-ci, rompu par la pratique scolaire à la discussion *in utramque partem*, aurait imaginé un correspondant arien fictif pour pouvoir présenter tant l'arianisme que la doctrine trinitaire catholique en s'appuyant sur la même problématique philosophique néoplatonicienne et pour mettre en valeur à partir de là la supériorité de la seconde doctrine sur la première. Mais la succession d'avatars de la controverse, dans le domaine tant politique que doctrinal, lors des événements chaotiques de 357 à 359, avec d'abord la prépondérance arienne, puis celle des homéousiens, et enfin celle des homéens (ariens modérés) poussa Victorinus à abandonner la fiction littéraire pour coller de plus près à la réalité toujours mouvante du moment.

En ce sens, la seconde partie du livre I *Adversus Arrium* (écrit n° 5) reste marquée par la problématique proposée par les homéousiens, par la défense de l'homoousios que Marius leur oppose et par la démonstration que les formules *deum de deo, lumen de lumine*, présentes dans la déclaration philoarienne de Sirmium (357) impliquent en rigueur de terme le homoousios. Les événements de 359, la formule de compromis rédigée à Sirmium le 22 mai et celle de Rimini à la fin de la même année conditionnent la composition du livre II *Contra Arrium* (écrit n° 6) dans lequel la défense de l'homoousios nicéen s'accompagne d'une prise de position plus équilibrée dans les conflits avec Basile d'Ancyre, conflits que les événements de l'année avaient relégués au second plan étant donné l'émergence des homéens. Les livres III et IV *Adversus Arrium* (écrits n° 7 et n° 8) reposent encore le problème de l'homoousios avec une série de variations de plus en plus approfondies mais désormais sans plus de lien avec une situation qui s'était en fait figée après 359. Le bref traité connu sous le nom de *De homousio recipiendo* reprend sous forme abrégée les thèmes déjà traités dans le livre II *Adversus Arrium*. Le lien entre le discours de Marius Victorinus et les événements de 358-359 permet de fixer approximativement la chronologie des neuf premiers écrits. Écrits n°s 1 à 4 : 358-359 ; écrits n°s 6 à 9 : 361-363.

Éditions : PL 8, 999-1146. — P. HENRY-P. HADOT : SCh 68-69 (Paris 1960). ID., CSEL 3 (Vienne, 1971). — A. LOCHER, Teubner 246 (Leipzig 1976).

Traduction : *Française* : HENRY-HADOT : SCh 68 cit.

Études : P. FRASSINETTI, *Le confessioni agostiniane e un inno di Mario Vittorino* : Giornale Italiano di Filologia 2 (1949) 50-59. — P. HADOT, *De lectis non lecta componere (M. Victor., adv. Ar. II, 7)* : SP 1 (TU 63, 1957) 209-220. — P. HADOT, *Les Hymnes de Victorinus et les hymnes Adesto et Miserere d'Alcuin* : AHD 35 (1960) 7-16. — M. SIMONETTI, *Nota sull'ariano Candido* : Orpheus 10 (1963) 151-157 (= Oikoumene, Catania 1964, 39-45). — P. NAUTIN, *Candidus l'arien* : L'homme devant Dieu... H. de Lubac 1 (Paris 1964) 309-320. — P. HADOT-U. BRENKE, *Christicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, Zurich 1967. — C. ANDRESEN, *Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Christlicher Platonismus*, Zurich 1967.

2. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES

Dans les années qui suivirent 362, Marius Victorinus tourna son attention vers l'exégèse, avec une série de commentaires des épîtres de Paul. Trois d'entre eux seulement nous sont parvenus, et non sans lacunes : Éphésiens, Galates et Philippiens. Mais certaines allusions contenues dans ces trois commentaires font penser que Victorinus écrivit aussi un commentaire de Rm, 1 Co et 2 Co. Il fut le premier écrivain de langue latine à traiter ainsi des épîtres pauliniennes. Pour ce travail, il ne crut pas opportun de se servir des commentaires rédigés en grec, par exemple, des nombreux écrits d'Origène. Il a donc fait œuvre personnelle. On peut à ce propos noter de façon plus générale que Marius Victorinus ne laisse pas entrevoir une connaissance poussée de la littérature chrétienne latine, et surtout grecque, antérieure à lui. De ses écrits chrétiens, on tire l'impression qu'il n'avait qu'une connaissance fort sommaire de l'Ancien Testament. En définitive, une fois devenu chrétien, il importa dans son nouvel univers le bagage culturel et technique acquis dans le paganisme, celui du philosophe et du grammairien, et c'est de cet acquis culturel qu'il fit le fondement de son activité littéraire portant sur les thèmes chrétiens.

C'est avant tout le grammairien, le maître habitué à commenter Cicéron et Virgile à ses étudiants, qui transparaît dans ses commentaires des épîtres pauliniennes, même si on peut parfois y déceler la problématique philosophique néoplatonicienne. Chaque commentaire est précédé d'une brève introduction où Marius Victorinus expose les raisons pour lesquelles Paul avait écrit telle épître donnée, et où il donne un bref résumé de celle-ci (nous ne possédons pas l'introduction du commentaire de l'épître aux Philippiens parce que le texte a été amputé de sa partie initiale). Puis vient le commentaire systématique, fondé sur une lecture critique attentive du texte (ce pour quoi Victorinus use de plus d'une version latine et recourt à l'occasion au texte grec), et conduit selon une méthode strictement littérale. Là où c'est Paul lui-même qui allégorise (par exemple en Gal 4, 22), l'exégète expose brièvement cette allégorie, mais n'en prend pas prétexte pour les amplifications si chères aux interprètes de la tradition alexandrine. C'est précisément dans ce littéralisme qu'on doit reconnaître l'aspect le plus caractéristique des commentaires de Marius Victorinus, celui qui le distingue nettement de la tradition exégétique grecque, jusqu'alors prédominante dans l'école d'Alexandrie, et donc d'un type d'interprétation fortement allégorisant. Mais on interprète aussi cette rupture par rapport à la tradition comme une façon consciente de se détacher d'un mode d'interprétation qui pouvait paraître arbitraire et exagéré à qui avait pendant des années expliqué les classiques latins selon les normes habituelles d'une interprétation avant tout littérale. De façon plus générale, l'attitude de Marius Victorinus est liée à un mouvement de réaction dans les discussions de l'exégèse alexandrine, mouvement perceptible de plusieurs côtés vers la fin du IVᵉ et le début du Vᵉ siècle. Pour rester dans le milieu latin, l'*Ambrosiaster* et Pélage interpréteront Paul de façon littérale.

On perçoit aussi l'expérience scolaire de Marius Victorinus dans sa façon d'exposer, simple et claire si on la compare à la forme alambiquée et obscure des traités doctrinaux où domine la note philosophique. C'est précisément pour faciliter la découverte du sens global des passages examinés un par un que notre exégète en donne préalablement le sens général avant de descendre de façon précise et approfondie dans les détails. Là où le texte paulinien lui offre un point d'appui précis, Victorinus ne dédaigne pas un excursus de caractère doctrinal qui se situe parfaitement dans la ligne de la problématique théologique originelle des traités (cf., par exemple, le commentaire de Ph 2, 6 ss. in PL 8, 1207 ss.).

De cette façon, à partir du sommaire des introductions, Marius Victorinus réussit à bien saisir le développement de la pensée paulinienne dans les épîtres particulières. C'est pourquoi le commentaire de l'épître aux Galates est consacré à la polémique de Paul contre les observances légalistes juives, avec une accentuation qui va parfois jusqu'à des affirmations insoutenables à la lumière de la tradition chrétienne. Du fait que Marius Victorinus, en tant que païen, ne devait pas avoir eu beaucoup de sympathie pour la religion juive, devenu chrétien il n'a pas cru opportun de modifier substantiellement son attitude. Nous avons signalé ci-dessus sa piètre connaissance de l'Ancien Testament, c'est-à-dire de l'élément formant l'arrière-plan juif de la religion chrétienne. On peut ainsi expliquer qu'il ait pu en arriver à l'affirmation que le Dieu Père de Jésus-Christ *longe separatus est a deo Judaeorum* (PL 8, 1247d), affirmation de tonalité gnostique inacceptable de la part de tout chrétien orthodoxe. On a d'ailleurs voulu voir une influence des prologues marcionites aux épîtres de saint Paul sur les introductions de ses commentaires.

Collant toujours au texte paulinien, Marius Victorinus insiste

beaucoup sur le thème de la justification par la foi, celle-ci perçue comme don de la grâce divine. C'est à la lumière d'une interprétation néoplatonisante de l'opposition paulinienne entre foi et œuvres, opposition entendue comme celle entre activité intellectuelle, activité contemplative et activité pratique, qu'il traite, en dépréciant le salut par les œuvres au point de faire croire les mérites inexistants. Pour Victorinus, il est essentiel au salut de connaître le mystère dont Paul parle surtout dans l'épître aux Éphésiens. Pour lui, toujours totalement plongé dans le contexte de la querelle arienne, ce mystère qui, pour Paul, représentait le projet salvifique de Dieu sur le monde par l'œuvre rédemptrice du Christ, devient avant tout le mystère de la génération du Fils par le Père et de la création du monde de par l'action du Christ (PL 8, 1265, ss.).

Éditions : PL 8, 1145-1294. — A. LOCHER, Teubner 245 (Leipzig 1972).

Études : A. SOUTER, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, 8-38. — A. LOCHER, *Formen der Textbehandlung im Kommentar des Marius Viktorinus zum Galaterbrief :* Silvae... E. Zinn (Tübingen 1970) 137-143. — K.T. SCHÄFER, *Marius Victorinus und die antimarchionitischen Prologe zu den Paulusbriefen :* RB 80 (1970) 7-16. — W.K. WISCHMEYER, *Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. Marius Victorinus :* ZNW 63 (1972) 108-120. — P. HADOT, *A propos d'une récente édition des commentaires de Marius Victorinus sur les Épîtres de saint Paul :* Latomus 35 (1976) 133-142. — F. GORI, *Per il testo dei* Commentari in Apostolum *di Mario Vittorino :* RFIC 104 (1976) 149-162.

3. THÉOLOGIE

Si, dans les commentaires de Paul, nous voyons avant tout en Marius Victorinus le philologue, dans les traités théologiques nous reconnaissons le philosophe platonicien. Nous savons qu'à partir du IIe siècle, et surtout avec Origène et son école, l'influence de la philosophie platonicienne sur l'élaboration de la doctrine chrétienne trinitaire était allée croissant en se structurant organiquement selon une ligne directrice assez continue. En revanche, Marius Victorinus se greffe sur cette ligne de façon très personnelle. Il adhère immédiatement aux textes de Porphyre et au reste de la littérature platonisante (*Oracula Chaldaica*, etc.) plutôt qu'au platonisme de la tradition alexandrine chrétienne. Le résultat, c'est une synthèse doctrinale fidèle à ces sources

païennes et parfaitement originale dans le cadre chrétien. Par ailleurs, l'exigence d'insérer les idées platoniciennes dans la trame offerte par les affirmations du *Credo* nicéen lui imposa un travail d'adaptation et de réinterprétation radicales de celles-là, ce qui fait la profonde originalité de ce penseur appelé à rester isolé dans la tradition chrétienne, mais qui n'en est pas pour autant moins digne de considération.

C'est de la tradition païenne et chrétienne que Marius Victorinus tire le point de départ de sa réflexion trinitaire : du concept de la transcendance absolue de Dieu. Dieu est l'Un antérieur à toute qualification et à toute catégorie, même à celle de l'être (= substance). Il est un, mais ce n'est pas une entité numérique (*Adv. Ar.*, I 49 ; III 1 ; IV 19). En ne considérant que ce seul point de vue, le rapport Père-Fils apparaît comme autolimitation du Père infini. Le Fils est le Père qui se délimite, il est l'autolimitation du Père. Celui-ci est capacité de penser qui s'extériorise et se limite comme pensée (*Adv. Ar.*, I 31 ; IV 37). Par ailleurs, le Père n'est pas une entité abstraite, parce que c'est de lui que dérivent toutes choses. Il est être, non par privation, mais par transcendance (*Adv. Ar.*, IV 23). Il transcende l'être, mais sans pour cela être sans être. Il est *substantia ante substantiam* (*Adv. Ar.*, II 1). Vu sous ce nouvel aspect, le rapport Père-Fils se définit comme détermination et qualification de la substance divine : Père-Fils = être en puissance-être en acte. Le Père est *esse*, le Fils est *sic esse* (*Adv. Ar.*, I 29).

En présentant le rapport Père-Fils comme *esse-moveri, agere-operari*, comme *substantia-operatio, actio-motus* (*Adv. Ar.*, I 4. 42 ; III 3), Marius Victorinus se situe dans le schéma traditionnel qui voyait dans le Fils la parole active, créatrice, du Père. Le Fils est l'être en action du Père, lequel est être replié sur soi-même (*Adv. Ar.*, I 19 ; III 7). Dans ce rapport pensé platoniquement, Marius Victorinus voit un reliquat du subordinatianisme, non seulement parce que le Père est *causa* du Fils mais parce que la condition de repos est *sine molestia*, tandis que dans le mouvement il y a *molestia* et dans l'*agere passio* (*Adv. Ar.*, I 3. 13 ; IV 31. 32). Par ailleurs, la présentation du Fils comme acte créateur divin orienté vers en bas, vers l'extérieur, permet à l'auteur d'unifier admirablement création et rédemption comme deux moments dans lesquels le Christ communique la vie au monde, d'abord en le créant, puis en le rachetant (*Adv. Ar.*, I 26 ; III 3. 4).

L'acte par lequel le Père passe du repos au mouvement est un acte de génération. Le Fils est Fils véritable, réel, distinct

tant des fils d'adoption, de par sa réalité intelligible, que des fils de nature animale (*Adv. Ar.*, I 14. 15). En tant que *voluntas Patris*, le Fils est *alter* par rapport au Père (*Adv. Ar.*, I 31). Par ailleurs, puisque la génération est un acte par lequel Dieu passe du repos (Père) au mouvement (Fils), elle est effectivement auto-génération, elle est volonté qui s'engendre d'elle-même, mais sans scission, si bien que le Fils, bien que *prodiens* du Père, reste toujours dans le Père (*Adv. Ar.*, III 17; I 31. 2. 5. 26). Le passage du repos au mouvement doit être entendu comme succession purement logique et non chronologique (*Adv. Ar.*, I 31) en tant que l'être est doué d'un mouvement intérieur (*Adv. Ar.*, IV 8).

De cette façon, Marius Victorinus peut également appliquer au Père et au Fils chaque définition et chaque qualification, toujours avec la différence fondamentale que tout ce qui est dit du Père s'entend comme tourné vers l'intérieur de Dieu, tandis que ce qui est dit du Fils s'entend comme tourné vers l'extérieur, en fonction de la création; mouvement intérieur et mouvement extérieur; vie cachée et vie manifeste; pensée au repos et pensée en activité (*Adv. Ar.*, I 31. 32. 42. 52). De ce raisonnement suivi, l'auteur conclut contre les ariens à l'absolue égalité du Père et du Fils (*Adv. Ar.*, IV 29), réaffirmée par l'usage répété de homoousios : une substance, une puissance, une divinité (*Adv. Ar.*, I 7-9. 11). Père et Fils ont en commun toutes les définitions et toutes les qualifications dans un rapport de compénétration et de réciprocité : *uterque in utroque* (*Adv. Ar.*, I 15. 32). Au cœur de cette identité totale, la distinction, l'altérité du Père et du Fils, est mise en valeur à partir du concept de prédominance courant dans le platonisme de l'époque. Selon celui-ci, dans le monde intelligible, les différentes individualités qui sont l'une dans l'autre se différencient entre elles par la prédominance d'un aspect, par la façon exacte selon laquelle l'une *est* les autres (Hadot). En conséquence, étant donné que soit le Père soit le Fils sont *esse* et *motus*, *potentia* et *actio*, *substantia* et *vita*, le Père est davantage *(magis) esse, potentia, substantia*. Le Fils est davantage *motus, actio, vita* (*Adv. Ar.*, I 20. 33; II 3; III 11). Il en résulte, contre les accusations de sabellianisme portées contre l'homoousion, que le Père et le Fils sont *idem*, non *ipse*, puisque l'identité n'exclut pas l'altérité (*Adv. Ar.*, I 54; IV 30).

Parmi les théologiens de son temps, Marius Victorinus fut le seul, même avant l'éclatement de la querelle touchant le Saint-Esprit, à avoir parfaitement inscrit la troisième personne dans

la structure de l'être de la divinité selon la conception trinitaire *stricto sensu* de Dieu. Cela est dû à la façon dont il a articulé selon deux dimensions le concept de *motus*, encore une fois sous l'influence des idées platoniciennes. Étant donné que la tension Père-Fils = *esse-motus*, motus s'articule à son tour selon deux dimensions : Christ = *vivere, vita*; Esprit-Saint = *intelligere, sapientia* (*Adv. Ar.*, I 13.32; III 8-9). En se développant comme la ligne à partir du point dans l'opération de création et d'illumination de l'univers, le *motus* (= le Fils) est tout d'abord vie quand il crée et vivifie le monde; puis il est intelligence, sagesse, en l'illuminant et en le reconduisant à Dieu (*Adv. Ar.*, I 26; IV 7). L'action de la vie (= Christ) s'est rendue manifeste dans l'incarnation. En revanche, la sagesse (Esprit Saint) agit dans l'intimité des cœurs. C'est pourquoi Marius Victorinus parle de *Christus in aperto, manifestus* et de *Spiritus occultus* (*Adv. Ar.*, I 13; III 14). Le Fils (= *motus*) ne s'explique comme Esprit Saint qu'après que le Christ a achevé son action avec l'ascension. C'est pourquoi, tandis que le Fils dérive du Père, l'Esprit Saint dérive du Fils selon un rapport semblable (*Adv. Ar.*, I 13) (*ingenitus, unigenitus, genito genitus. Hymn.* I, 75); autrement dit, le Saint-Esprit est aussi engendré implicitement dans le mouvement qui a engendré le Fils, car il en est une des deux composantes. Étant donné le rapport de réciprocité et de compénétration, il y a entre eux deux la même tension identité-altérité que celle déjà relevée entre le Père et le Fils : *alter alter* = *idem* (*Adv. Ar.*, IV 17. 18. 33).

Le dédoublement du mouvement en *vita* et *intelligentia* est vu par Marius Victorinus comme un éloignement du Père pour créer le monde et retourner au Père en même temps que le monde, c'est-à-dire un mouvement de montée et de descente (*descensio vita, ascensio sapientia, Adv. Ar.*, I 51; *status progressio regressus Hym.* 3, 71-73), où l'Esprit Saint a comme fonction d'unir le Père au Fils : *patris et filii copula* (*Hym.* 1, 4). Il est intéressant de relever qu'en appliquant une catégorie de type pythagoricien très vivant du gnosticisme, notre auteur voit le mouvement de descente *(vita)*, en l'acte fécond par lequel Dieu se diffuse hors de lui, comme dimension féminine, et le mouvement de montée, en tant que Dieu se replie sur lui-même, comme dimension masculine d'un Logos conçu de manière androgyne (*Adv. Ar.*, I 51).

Pour cette raison, la Trinité de Marius Victorinus a comme caractéristique de se disposer en une double diade : la première est formée du Père et du Fils; le Fils ensuite se dédouble dans

la diade Christ-Esprit Saint. L'unité, fortement relevée sur les deux niveaux, rassemble *in unum* la Trinité (*Adv. Ar.*, III 4. 8 ; IV 21). Pour articuler à l'intérieur la Trinité on récuse dans un sens antisabellien le terme de *persona* comme individualisant (*Adv. Ar.*, I, 11. 41). On lui préfère le terme plus générique de *potentia* : Dieu est *tripotens* (*Adv. Ar.*, I 50. 52 ; III 17 ; IV 21).

La polyvalence du terme Fils = Christ et = Christ + Esprit Saint fait que Marius Victorinus traite du problème de l'unité de Dieu soit en référence au Père et au Fils soit en expressions plus spécifiquement trinitaires : en ce sens il est le premier théologien à avoir considéré l'Esprit Saint comme homoousios avec le Père et le Fils ; et ce terme pour la Trinité comme pour le rapport Père-Fils est entendu comme une vraie et propre identité, les trois termes étant synonymes (*Adv. Ar.*, I 54). En cette identité chacun des trois a la *potentia sua* (personnalité, individualité), par quoi il diffère par rapport aux autres, en fonction de l'acte spécifique, inhérent à la *potentia* (concept de prédominance). Tous trois sont *vox*, mais le Père est *vox in silentio*, le Fils est *vox*, l'Esprit est *vox vocis* (*Adv. Ar.*, I 13. 59).

Nous avons jusqu'à présent esquissé les principales lignes du discours trinitaire de Marius Victorinus en les présentant selon leur dynamique interne profondément déterminée par les paramètres platoniciens. Mais cela ne doit pas faire penser à un discours abstrait en opposition de fond aux ariens. En réalité, comme nous l'avons déjà signalé, notre auteur a tenu compte de la complexité de la situation des années 357-359 et c'est en fonction d'elle qu'il a développé son discours en l'ancrant solidement dans le donné scripturaire, même si nous avons noté sa piètre connaissance de l'Ancien Testament. Contre tous les adversaires de l'*homoousion*, il prend la défense de ce terme en en combattant l'interprétation sabellienne grâce à la distinction entre unité de substance et pluralité d'*existentiae* (personnes), en conséquence des diverses *operationes* (*Adv. Ar.*, I 18. 41). Mais, en dépit de la polémique, il est prêt à discuter avec les homéens et les homéousiens parce qu'ils considèrent le Christ comme engendré par le Père. En revanche, il exclut toute ouverture sur ceux qui attribuent un commencement au Christ, et il inclut aussi ici Marcel et Faustin en même temps que les ariens proprement dits (*Adv. Ar.*, II 2). Il ne développe pas sa réfutation des thèses ariennes avec la précision d'Athanase et d'Hilaire, mais il le fait de manière plus globale et sans mettre beaucoup en valeur les arguments de caractère scripturaire. Parallèlement, il assume

parfois de façon plus compréhensive et plus ample le donné scripturaire sur lequel il appuie sa propre démonstration : une bonne part du livre I de *Adversus Arrium* (chap. 3-28) se présente sous forme de lecture continue, en un sens antiarien, de saint Jean, des synoptiques et de Paul. Très typique est sa préférence pour Jean qu'il cite parfois de façon très développée. De l'œuvre de Victorinus, il ressort plus que jamais que le quatrième évangile a été le fondement de la théologie trinitaire antiarienne.

Dans le contexte de la lutte antiarienne, la position de notre auteur demeure isolée. Peu lié à la tradition antérieure, il ne semble pas avoir eu d'influence sur celles qui suivirent immédiatement. Il faudra attendre Augustin pour avoir une utilisation intelligente, mais périphérique, de sa réflexion trinitaire. (En dépit du peu de succès de Marius Victorinus, les manuscrits qui nous ont transmis ses traités exégétiques lui attribuent aussi trois ouvrages qui ne sont sûrement pas de lui et qui sont difficiles à situer dans le temps et l'espace : le *De verbis scripturae : factum est vespere et mane dies unus*, le *Liber ad Justinum Manichaeum* et le *De physicis.*) Pour expliquer la piètre fortune de sa réflexion théologique, il faut ajouter la difficulté de comprendre ses écrits antiariens rédigés sous une forme extrêmement technique et assez confuse, avec abondance de termes grecs (*valde obscuros*, en dit Jérôme dans *De Vir. ill.*, 101), ainsi certainement que le caractère nouveau de sa présentation doctrinale par rapport à des élaborations plus solidement ancrées dans la tradition, comme celles d'Hilaire et d'Ambroise.

POTAMIUS

Ainsi qu'en témoignent Phébade (*C. Ar.*, 5), Hilaire (*De syn.*, 3. 11) et d'autres écrivains, Potamius, évêque de Lisbonne aux environs de 350, passa bruyamment dans les rangs ariens aux environs de 357, *praemio fundi fiscalis*, précise une source nettement hostile (*Lib. prec.*, 32, CCL 69, 368). Il joua un rôle notoire en soutenant la formule de Sirmium de 357 et, au concile de Rimini de 359, il prit place dans les rangs des évêques partisans de l'arianisme modéré. En dehors de ces faits, nous ne connaissons rien de certain sur lui.

Nous n'avons aucune connaissance précise ni du caractère ni de l'étendue de sa production littéraire. Quatre écrits nous sont

parvenus : le *De Lazaro* et le *De martyrio Esaiae prophetae*, de caractère homilétique, l'*Epistula ad Athanasium* et l'*Epistula de substantia*, de caractère doctrinal. Bien qu'on ait jadis émis des doutes sur l'authenticité de la lettre à Athanase, des critères internes et surtout des critères stylistiques garantissent l'authenticité des quatre ouvrages. Il faut ajouter à ceux-ci un fragment de lettre retransmis par Phébade (*C. Ar.*, 5), tandis qu'Alcuin (PL 101, 113) rapporte un passage d'une lettre dans laquelle Athanase reproche à Potamius de considérer le Fils comme une créature, ainsi que le voulait la doctrine arienne.

Ce passage d'Athanase et le fragment rapporté par Phébade, de contenu arien, remontent entre 357 et 359, moment où Potamius adhéra au parti arien. Il n'est, en revanche, pas facile de situer chronologiquement l'*Epistula ad Athanasium* et l'*Epistula de substantia* qui sont de contenu explicitement antiarien. Certains experts ont pensé à la datation la plus évidente si on tient compte de la vote-face de 357 et ont situé les deux textes en question dans les années immédiatement précédentes. Elles seraient donc un témoignage de l'activité doctrinale de Potamius avant son passage dans les rangs ariens. Mais l'*inscriptio* de la lettre à Athanase fait référence explicite au concile de Rimini (359) et certains thèmes qui y sont développés, là et dans l'*Epistula de substantia*, semblent clairement destinés à combattre la formule de Sirmium de 357, celle dont nous savons qu'il l'avait approuvée et signée. À la lumière de ces éléments, nous devons penser qu'il se serait d'abord aligné sur les ariens qui étaient ouvertement favorisés par l'empereur Constance, mais que, dans un deuxième temps, après le début de la réaction antiarienne en Occident en 360, il aurait préféré revenir à l'orthodoxie, comme nous savons que le firent presque tous les évêques d'Occident compromis d'une façon ou d'une autre avec l'arianisme. Les deux textes auraient donc été écrits justement pour sanctionner cette nouvelle volte-face du désinvolte évêque de Lisbonne.

Le *De Lazaro* et le *De martyrio Esaiae prophetae*, dont aucune datation n'est possible, sont deux brèves compositions de caractère homilétique consacrées de façon précise à l'illustration du fameux épisode évangélique et du supposé martyre du prophète Isaïe. L'intérêt de l'auteur ne porte pas sur l'interprétation véritable et exacte des deux passages, que la clef en soit littérale ou allégorique, mais il demeure exclusivement d'ordre descriptif : il tend à présenter les deux épisodes à l'attention des auditeurs de la manière la plus efficace possible. Ces textes ont l'un et l'autre pour caractéristiques la tendance à forcer le ton au maximum, bien au-delà de la décence, avec une complaisance marquée pour les détails particulièrement macabres et repoussants (l'odeur émanant du cadavre de Lazare, le dépeçage à la scie du corps d'Isaïe) et toujours avec une prédilection pour les couleurs fortes (les lamentations des sœurs de Lazare, les pleurs de Jésus, etc.) : en somme, un style péniblement baroque, plataresque *ante litteram*, dans lequel on peut vraiment voir la note caractéristique de l'auteur.

Bien que dans un contexte très différent, on reconnaît la même manière d'écrire, visant à l'effet le plus extérieur, dans les deux lettres de contenu doctrinal que nous avons dites de tonalité antiarienne, en contraste avec le fragment philoarien transmis par Phébade. En exaltant la fidélité indéfectible d'Athanase à la foi nicéenne, l'*Epistula ad Athanasium* prend position sur quelques-uns des points débattus dans la problématique nicéenne des années 357-359. L'*Epistula de substantia* reprend les mêmes thèmes en les amplifiant et représente une tentative marquante de clarifier le sens du mot substance relativement à la divinité. En entendant par « substance » (chap. 3) ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, Potamius décrit l'unité de substance de la Trinité divine sous forme générique, comme le substrat commun aux trois personnes, à la façon dont tout ce qu'on fait avec le blé ou la laine a la même substance. Mais au-delà de cette ressemblance trop générale — surtout quand il esquisse l'idée d'unité d'action dans la Trinité — Potamius en arrive à parler d'identité absolue entre les personnes du Père et du Fils, de compénétration réciproque et totale (chap. 18. 19).

La partie la plus caractéristique de cet écrit est à la fin, à partir du chap. 22. Là, en s'appuyant sur Gn 1, 26 où l'homme est dit créé à l'image de Dieu, Potamius s'efforce de retrouver cette image du Dieu un et trine, non dans l'homme intérieur, comme le fera par la suite Augustin, mais dans les traits extérieurs du visage. On trouve aussi un aperçu de ce genre dans les œuvres antiariennes contemporaines de Marius Victorinus, mais beaucoup plus discret. En revanche, Potamius, avec son mauvais goût typique, insiste sur une série de variations, sans aucun doute originales, qui visent à découvrir dans les yeux, les oreilles, les joues et les bras de l'homme la tension entre pluralité et unité. Le discours aborde surtout le rapport entre Père et Fils, thème principal des discussions vers 355-360 (il y a deux yeux, mais une seule faculté de la vision), mais tend

aussi à s'élargir à l'Esprit Saint, en une vision globale de la Trinité qui est caractéristique de la pensée occidentale de ces années-là, par contraste avec l'Orient, plus préoccupé de la distinction des personnes divines.

Éditions : PL 8, 1409-1418 (cf. 11, 251-254); PLS 1, 202-216. — A. WILMART, *La Lettre de Potamius à saint Athanase* : RB 30 (1913) 257-285; ID., *Le « De Lazaro » de Potamius* : JThSt 19 (1918) 289-304. — A.C. VEGA, *Opuscula omnia Potamii episcopi Olisiponensis*, El Escorial 1934.

Études : U. DOMINGUEZ DEL VAL : *Repertorio de Historia CiencEcl España* 1 (1967) 5-6. — CPL nn. 541-545. — HENNECKE : *Potamius* : RE 15 (1904) 579-580. — J.A. FERREIRA, *A queda de Pótamio, primeiro Bispo documentalmente conhecido de Lisboa* (357-359), *na heresia ariana*... : Memórias Acad. Cien. de Lisboa, Classe Letras III, 1938 [1940] 117-127. — J. MADOZ, *Potamio de Lisboa* : RET 7 (1947) 79-109. — A. De J. DA COSTA, *Subsídios bibliográficos para una Patrologia portuguesa* : Theologica (Braga) I (1954) 67-85 et 211-240. — U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Potamio de Lisboa. Su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo* : CD 172 (1959) 237-259. — A. MONTES MOREIRA, *Potâmio e as origens do Cristianismo en Lisboa* : Itinerarium 10 (1964) 378-381. — ID., *O « De Lazaro » de Potâmio de Lisboa* : Itinerarium 11 (1965) 19-53. — ID., *Dois textos mariológicos de Potâmio de Lisboa* : Itinerarium 13 (1967) 457-464 (= ID., *Textus mariologici Potamii Olisiponensis* : De primordiis cultus Mariani 3, Rome 1970, 205-211). — ID., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Louvain 1969. — ID., *Le Retour de Potamius de Lisbonne à l'orthodoxie nicéenne* : Didaskalia 5 (1975) 303-354. — M. SIMONETTI, *La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna* : Hispania Romana, Acc. Lincei, Rome 1974, 127-147.

PHÉBADE

Évêque d'Agen en Gaule, Phébade fut avec Servais de Tongres l'élément le plus représentatif de la nombreuse délégation gauloise au concile de Rimini (359). Ce groupe se distingua par son irréductible hostilité aux ariens, et Phébade fut le dernier des évêques réunis à Rimini à capituler devant les pressions des délégués impériaux. Il ne signa la formule philoarienne qu'après qu'on y eut ajouté quelques explications qui, à son avis, en affaiblissaient la tonalité la plus arianisante. Après ces événements, nous ne savons plus rien de lui. Jérôme dit seulement dans *De vir. ill.*, 108 qu'il était très âgé en 392. On peut facilement faire l'hypothèse qu'il participa à la réaction antiarienne déclenchée en Gaule par Hilaire à partir de 361.

Jérôme (*De vir. ill.*, 108) parle d'autres brefs écrits de Phébade, qu'il déclare ne pas avoir lus, et ne mentionne nommément que le *Contra Arrianos*, unique texte de Phébade qui soit venu jusqu'à nous. Il s'agit d'un court traité dans lequel l'auteur réfute de manière assez systématique la formule philoarienne de Sirmium de 357. On peut par conséquent le situer entre la fin de 357 et le début de 358. L'influence du *Adversus Praxean* de Tertullien, plusieurs fois repris *ad litteram*, y est évidente. Mais on relèvera à ce propos que, dans son traité, Tertullien avait combattu la doctrine monarchienne de Praxeas, laquelle se situait aux antipodes du subordinationisme radical des ariens. Phébade, que l'ignorance du grec empêchait d'accéder aux écrits antiariens d'Athanase et des autres Orientaux, dut recourir à l'écrit de Tertullien pour trouver un matériau de discussion trinitaire. Mais, pour pouvoir l'utiliser, il dut en modifier de façon radicale la problématique fondamentale en infléchissant ainsi la polémique antimonarchienne dans un sens antiarien. Tout cela tend à prouver chez lui une maîtrise remarquable des termes complexes du débat et une capacité de repenser ceux-ci, sinon de façon originale, au moins d'une manière adaptée aux nécessités du moment.

Le bref traité de Phébade est un témoignage précis de la façon dont, aux environs des années 355-360, on formulait en Occident la doctrine trinitaire antiarienne en soutien du symbole de Nicée. À l'instar de Potamius, Phébade connaissait et utilisait la terminologie de Tertullien : *substantia* pour désigner la nature divine et *persona* pour indiquer l'individualité du Père et du Fils, à qui s'unit occasionnellement l'Esprit Saint. Suivant la norme occidentale, le poids principal de l'argumentation joue en faveur de la défense de l'unité de la substance divine à laquelle participent les trois personnes, mais la distinction des personnes a un certain relief, cela dans un sens antisabellien qui n'était pas si habituel en Occident à cette époque, mais sans que cela soit pour autant aussi poussé que chez Hilaire.

On relèvera plus particulièrement la position de Phébade face à la formule de 357 qui, bien que fondamentalement philoarienne, cherchait à paraître comme une formule de compromis acceptable par tous les partis. Pour Phébade, elle est parfaitement mensongère et elle veut introduire insidieusement un arianisme radical clair et net. Selon lui, c'est à cela que vise l'interdiction contenue dans la formule de se servir du terme d'*homoousios*

(consubstantiel) caractéristique de la théologie nicéenne. C'est pourquoi, même s'il évite l'usage spécifique du mot contesté, il insiste de manière spéciale sur le concept de substance divine *(ousia)*, selon lui l'unique terme capable de faire valoir l'appartenance du Fils à la réalité du Père, et donc sa pleine divinité que niaient ses adversaires.

Éditions et études : PL 20, 11-30 (cf. PLS 1, 785). — V.C. DE CLERQ : DHG 16 (1967) 785-790. — CPL n. 473. — A. WILMART, *La Tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, Vienne, 1908. — J. DRÄSEKE, *Die Schrift des Bischofs Phöbadius von Agennum « Gegen die Arianer » eingeleitet und übersetzt*, Wandsbeck 1910. — A. DURENGUES, *Le Livre de S. Fébade contre les Ariens*, Agen 1927. — P.P. GLÄSER, *Phoebadius von A.* (Augsburg) 1979.

GRÉGOIRE D'ELVIRE

Alors que la question arienne revêtait son intensité maximale, entre 357 et 359, Grégoire se trouvait depuis peu évêque d'Elvire, en Espagne bétique. Dans son *Chronicon* (287) Jérôme dit de lui qu'il ne se plia jamais *arrianae pravitati* et les experts modernes tendent à interpréter cette remarque en ce sens que Grégoire ne se serait pas prêté à signer la formule arienne du concile de Rimini. Mais nous savons par une autre source qu'on usa de tous les moyens pour contraindre à cette signature la totalité des quatre cents et quelques évêques occidentaux assemblés à Rimini en 359. Il est donc préférable de penser que Grégoire n'aurait pas participé à l'assemblée et se serait par la suite refusé à souscrire à la formule. Quoi qu'il en soit, il n'appert pas qu'il eût à subir de dommage pour cette attitude intransigeante. Nous le trouvons par la suite, vers 380-385, dans le rôle de leader occidental des schismatiques dits « lucifériens » (cf. Lucifer et les lucifériens). Jérôme (*De vir. ill.*, 105) dit qu'il était très âgé en 392, et c'est une raison de penser qu'il vécut jusqu'aux premières années du Ve siècle.

Au début de ce siècle, nous ne savions de l'activité littéraire de Grégoire que le peu de choses rapportées par Jérôme (*De vir. ill.*, 105), c'est-à-dire que cet évêque avait composé quelques *tractatus mediocri sermone* (*i.e.* homélie) *et de fide elegantem librum*. Mais, grâce surtout à Dom Morin et à Dom Wilmart, on a pu opérer certaines réattributions de textes, à quoi il faut ajouter la découverte de manuscrits dans une bibliothèque espagnole, grâce aux travaux de Vega. Tout cela a permis avec une sécurité totale d'identifier Grégoire d'Elvire comme l'auteur d'un ensemble d'ouvrages qui font de lui l'auteur espagnol le plus important et le mieux connu antérieurement à Isidore de Séville.

Les *Tractatus de libris sanctarum scripturarum*, publiés pour la première fois en 1900, avaient initialement été attribués à Origène sous le titre de *Tractatus Origenis*, cela à cause des indications d'un manuscrit. On comprit par la suite que cette attribution ne tenait pas, et en s'appuyant sur des comparaisons linguistiques et stylistiques avec le *De fide* et le *Tractatus in Cantica canticorum*, on proposa Grégoire. La découverte d'un témoignage médiéval publié par Vega a confirmé cette attribution. Il s'agit d'un recueil de vingt homélies, assez longues, qui portent toutes sur des thèmes scripturaires. Dix-neuf sont consacrées à l'illustration allégorique de passages et de récits vétéro-testamentaires ordonnés de la Genèse à Zacharie. La dernière homélie, qui traite d'Ac 2, 1-2, est consacrée à la description de l'action du Saint-Esprit. Le langage de *Trac.*, 3 coïncide sur plusieurs points avec la traduction rufinienne d'Origène *Ho. Gen* 7 2-3, et la comparaison entre les deux textes fait penser que Grégoire aurait puisé chez Rufin. Étant donné que la traduction de celui-ci remonte aux environs de 403, si on accepte la dépendance proposée, il faudrait dater les *tractatus* de l'époque immédiatement postérieure, où Grégoire devait avoir dépassé soixante-quinze ans.

Le *Tractatus de arca Noe* : également transmis sous le nom d'Origène, il décrit tout au long de ses pages l'histoire de l'arche en interprétant allégoriquement celle-ci comme une figure de l'Église, Noé étant celle du Christ. Les *Tractatus in Cantica canticorum* présentent, répartis en cinq chapitres, l'interprétation du Cantique des cantiques jusqu'à 3, 4, cela selon la typologie traditionnelle qui voit dans les deux époux royaux les protagonistes de l'œuvre du Christ et de l'Église. Rappelons encore d'autres textes de caractère exégétique, de dimensions plus restreintes, mais toujours caractérisés par l'interprétation allégorique : l'*Expositio de Psalmo XCI* et les *Fragmenta tractatus in Gen 3, 22 et 15 9-11*.

Le *De fide* n'est plus de caractère exégétique mais doctrinal. Grégoire fit une première rédaction de cette œuvre en 360, sous forme anonyme, pour réfuter la formule philoarienne approuvée par le concile de Rimini et pour soutenir la valeur de la théologie nicéenne centrée sur le mot *homoousios* en soulignant la consubstantialité du Fils avec le Père et donc la perfection de sa divinité.

Ce petit travail eut un certain succès dans les cercles catholiques, mais provoqua aussi des réactions défavorables parce que certains passages donnaient l'impression de proposer une interprétation monarchienne (sabellienne). C'est pourquoi, quelques années plus tard (vers 363-364), Grégoire en publia une seconde rédaction, cette fois non plus sous forme anonyme, car l'empereur philoarien Constance était mort. L'auteur accompagna cette édition d'une longue préface où il se défend contre les accusations dont nous connaissons toute la suite. Il ne manqua pas l'occasion de modifier certains passages de la première rédaction qui pouvaient paraître ambigus doctrinalement. Les deux versions de l'œuvre sont arrivées jusqu'à nous par divers intermédiaires, la première sous le nom d'Ambroise, la seconde sous celui de Grégoire de Nazianze. À notre époque, à partir du XVII[e] siècle, on commença à les publier toutes deux fondues en un seul ouvrage et, quand on eut reconnu l'erreur des attributions à Ambroise et à Grégoire de Nazianze, on proposa d'autres noms d'auteurs, entre autres ceux de Phébade et de Grégoire d'Elvire. Le premier est resté en lice jusqu'au début de notre siècle, mais le second, relancé avec la publication, déjà signalée ci-dessus, des autres ouvrages de Grégoire, s'est désormais imposé de façon définitive. On peut considérer cette attribution comme absolument certaine.

Suite à ces premières œuvres, publiées comme authentiques dans la récente édition de CCL 69, viennent celles publiées sous le titre de *Dubia et spuria*. Parmi elles, à cause de la similitude incontestable de la langue avec celle des autres ouvrages, nous considérons aussi comme authentiques les longs fragments *De Salomone* avec leur interprétation allégorique de Pr 30, 19, transmis sous le nom d'Ambroise, et les deux brefs *Fragmenta expositionis in Ecclesiasten* (3, 2 et 3, 6). Plus incertaine, en revanche, reste l'attribution à Grégoire du *De diversis generibus leprarum*, une interprétation allégorique de différents passages du Lévitique où on parle de l'impureté liée à la lèpre. On a récemment avancé le nom de Grégoire pour une profession de foi connue sous différentes versions et sous des noms divers : *Libellus fidei, Fides catholica, Fides Romanorum.*

Les points de contact entre ce texte et les œuvres authentiques de Grégoire sont trop généraux pour qu'on puisse considérer l'attribution comme certaine. De toute façon, on notera que la conception de l'Esprit Saint qu'on trouve dans ladite *Fides catholica* est beaucoup plus avancée que celle du *De fide* tandis que la *Fides Romanorum* montre un intérêt pour le caractère corporel réel, et non apparent, de l'humanité du Christ, intérêt qui se ressent de la polémique avec les priscilliens. C'est pourquoi, si on attribue ce texte à Grégoire, il faut le dater peu d'années après le *De fide*, c'est-à-dire antérieurement à 380.

Tout ce que nous connaissons de Grégoire d'Elvire, et qui se trouve confirmé par le donné hiéronymien, fait percevoir chez cet auteur un intérêt marqué pour l'exégèse, surtout pour l'interprétation de l'Ancien Testament. C'est également avant tout sur l'Ancien Testament qu'était centrée l'attention d'autres évêques contemporains (par exemple Zénon de Vérone). Cette constatation, à première vue déconcertante, peut s'expliquer par la nécessité de mieux connaître cette partie de l'Écriture sainte dont l'ignorance dans le peuple devait être profonde si on songe que des lettrés comme Lactance et Marius Victorinus montraient sur ce sujet des connaissances plus que superficielles. Il faut ajouter à cela les exigences de la polémique antimanichéenne : il fallait défendre la canonicité de cette partie de l'Écriture, que combattaient les manichéens. En ce sens, la ligne de l'interprétation de Grégoire reste celle, déjà traditionnelle, fixée depuis l'époque de la lutte antiagnostique, laquelle coïncidait par tant de côtés avec la polémique antimanichéenne. Effectivement, Grégoire interprète également l'Ancien Testament de façon principalement allégorique. Son herméneutique typologique vise à faire voir dans les épisodes de l'Ancien Testament des anticipations et des préfigurations des personnages et des faits du Nouveau Testament.

Mais, dans la trame de cette interprétation traditionnelle, Grégoire sait se situer d'une façon personnelle qui témoigne d'une étude et d'une méditation prolongées sur le sujet. Il est en effet capable de distinguer dans l'Ancien Testament *triplicem significantiam* (*Tract. Script.*, 5 1) *id est prophetiae, historiae et figurae*, où la prophétie consiste en *praescientia futurorum*, l'*historia* (c'est-à-dire l'interprétation littérale) en *relatione gestorum*, et la *figura* (c'est-à-dire l'interprétation typologique) en *similitudine rerum*, cela indépendamment des passages parénétiques et édifiants. Il arrive parfois que Grégoire considère comme suffisante l'interprétation littérale, comme c'est le cas à propos du champ d'ossements d'Ez 37, 1-4. Mais, pour faire ressortir le sens christologique de l'Ancien Testament qui donne à voir la figure du Christ dans Joseph, dans la vision d'Abraham à Mambré, dans le *vas fictile* de II R 2, 20-22 et en mille autres lieux, il privilégie l'allégorie typologique. Cela lui permet, avec l'aide de l'Esprit Saint qui a secondé l'écri-

vain sacré, de découvrir le sens spirituel de l'Écriture qui se cache sous le voile de la lettre et qui échappe souvent aux *simpliciores* (*Tract.*, 8 1; 11 2; 16 8-9; 17 3; 19 12). Tout cela, et certains autres traits de caractère méthodologique (cf. le *Defectus litterae* dans *Tract.*, 3 20), nous renvoie aux critères de l'interprétation origénienne que Grégoire, déjà avancé en âge, aurait pu avoir appris grâce aux traductions de Jérôme et de Rufin. On peut également repérer des traits de caractère origénien dans le commentaire du Cantique à côté pourtant de divergences très notables d'avec l'interprétation de l'Alexandrin : par exemple, l'interprétation des cheveux de Salomon et des tentes de Qédar de Ct 1, 5 est chez lui négative, à cause de la couleur noire, tandis qu'Origène lui avait, au contraire, attribué un sens hautement positif. En général, on peut dire que, pour le Cantique, Grégoire préfère la typologie traditionnelle où l'époux = le Christ et l'épouse = l'Église, et il ne fait aucune allusion à l'interprétation supplémentaire typiquement origénienne selon laquelle l'épouse = l'âme. Dans l'exégèse de Grégoire, on peut en somme déceler des influences diverses, l'alexandrine à côté de l'asiatique, cette dernière visible dans certains passages de saveur irénéenne (*Tract.*, 9 12), l'une et l'autre assimilées de façon personnelle.

L'intérêt doctrinal de Grégoire vient avant tout du *De fide*, plus de quelques passages dispersés dans les œuvres exégétiques. Dans le *De fide*, écrit pour réfuter la formule riminienne de 359, mais également attentif à la formule de Sirmium de 357 et aux résultats des discussions avec les éléments philoariens, Grégoire centre son effort sur la défense du mot *homoousios*, car il partage avec Phébade la certitude que si on élimine ce terme on laisse la voie libre à l'arianisme. Sa défense, fondée sur l'utilisation de Tertullien, de Novatien, de Phébade et de l'Hilaire d'avant l'exil, présente les caractères traditionnels. Elle tient compte (chap. VII) du péril du monarchianisme sabellien, antithétique du péril arien, mais elle s'attaque incontestablement avant tout à l'arianisme. Pour cela Grégoire s'efforce beaucoup plus de démontrer l'unité de substance du Fils avec le Père et la plénitude de sa divinité que de les distinguer l'un de l'autre, même si, à l'instar de Phébade et de Lucifer, il fait appel au vocable tertullien de *persona*. C'est cette attitude et certains points de caractère archaïque qui provoquèrent les critiques dont nous avons déjà parlé à propos de la première rédaction de l'ouvrage et qui poussèrent l'auteur à revoir son texte. Par rapport à la première édition, la seconde respecte davantage l'équilibre de la tension entre unité de nature et distinction des personnes du Père et du Fils, elle est plus précise dans sa terminologie et plus ouverte aux formules trinitaires, c'est-à-dire plus prête à intégrer aussi le Saint-Esprit dans la réalité divine, toutes choses qui faisaient défaut dans la première rédaction.

Grégoire est un bon témoin tant de la nécessité, reconnue à cause de la crise arienne même dans une région aussi reculée que l'Espagne, de mettre à jour les connaissances doctrinales touchant la Trinité, que de la difficulté à laquelle se heurtent dans cet *aggiornamento* théologique des théologiens peu familiarisés avec le grec et éloignés des centres les plus vivants de la culture chrétienne.

Éditions : PL 17, 549-568 (= 20, 31-50 et 62, 449-463); PLS 1, 352-527 (cf. 1743-46). V. BULHART-J. FRAIPONT, CCL 69 (1967) LV 1-283 — M. SIMONETTI, *Gregorio di Elvira, La fede*, Turin 1975.

Traduction : Française : Carmélites. — R. WINLING, *Arche de Noé. Cantique des cantiques*, Paris 1983-1985, P.D.F.

Études : J. COLLANTES LOZANO : DSp 6 (1967) 923-927; CPL nn. 545-557. — P. BATTIFOL-A. WILMART, *Tractatus Origenis de libris Ss. Scripturarum*, Paris 1900. — G. MORIN, *Autour des Tractatus Origenis :* RB 19 (1902) 225-245. — J. HAUSSLEITER, *Novatians Predigt über die Kundschafter in direkter Überlieferung und in einer Bearbeitung des Cäsarius von Arles :* NKZ 13 (1902) 119-143. — A. WILMART, *Les « Tractatus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire :* BLE (1906) 233-299. — ID., *La Tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, Vienne 1908. — ID., *Arca Noe :* RB 26 (1909) 1-12. — ID., *Un manuscrit du Tractatus du faux Origène espagnol sur l'arche de Noé :* RB 29 (1912) 47-59. — ID., *Fragments du Ps.-Origène sur le psaume XCI dans une collection espagnole :* RB 29 (1912) 274-293. — H. KOCH, *Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen :* ZKG 51 (1932) 238-272. — F. REGINA, *Il « De Fide » di Gregorio di Elvira*, Naples 1942. — J. COLLANTES LOZANO, *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiologia*, Grenade 1954. — T. AYUSO MARAZUELA, *El salterio de Gregorio de Elvira y la Vetus Latina Hispana :* Bibl 40 (1959) 135-159. — L. GALMÉS, *La fe según Gregorio de Elvira :* Teología espiritual 3 (1959) 275-283. — M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni a proposito di una professione di fede attribuita a Gregorio di Elvira :* RCCM 2 (1960) 307-325. — V. BULHART, *Die Konjunktionen que und qui in den Tractatus Origenis :* SE 11 (1960) 5-11. — ID., *Ignis sapiens :* SE 13 (1962) 60-61 [*Tract.* 17, 32 et Minuicio Felice]. — F.J. BUCKLEY, *Christ and Church according to Gregory of Elvira*, Rome 1964. — E. MAZORRA, *Correcciones inéditas de Adolf Jülicher a la edición*

CINQUIÈME PARTIE

LA POÉSIE CHRÉTIENNE

SIXIÈME PARTIE

SAINT AUGUSTIN

(1895) LVIII-LX, 5-44. — M. SIMONETTI : CCL 69 (1967) 287-392, 410-437 (CPL 119-120).

Études : G. BAREILLE : DTC 5/2 (1913) 2105-07 (cf. DHG 16, 738). — A. WILMART, *La Tradition des opuscules dogmatiques de Fœbadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus,* Vienne 1908. — M. SIMONETTI, *Note su Faustino :* SE 14 (1963) 50-98.

ALTERCATIO HERACLIANI LAICI CUM GERMINIO EPISCOPO SIRMIENSI

Ce bref texte, découvert et publié par Caspari en 1883, est un des documents les plus caractéristiques que nous possédions concernant la controverse arienne. Il s'agit du compte rendu d'une discussion publique qui se déroula le 13 janvier 366 entre Germinius, évêque du lieu et représentant notoire des ariens modérés, et Héraclien, un laïc inconnu par ailleurs, retenu en captivité avec certains de ses compagnons comme propagandiste de la foi nicéenne. Après quelques répliques initiales, où Héraclien tient tête à Germinius et qui se concluent par une intervention violente à ses dépens, l'évêque accepte d'*altercare* avec lui.

La dispute peut se diviser en quatre parties. Dans la première, Héraclien et Germinius discutent de la divinité du Saint-Esprit et de l'égalité du Père et du Fils, que Germinius nie sans réussir à l'emporter sur Héraclien. Dans la deuxième partie, le prêtre Théodore cherche en vain à mettre en difficulté Héraclien en introduisant le fameux passage évangélique sur l'ignorance du Fils (Mc 13, 32 ; Mt 24, 36). Dans la troisième, Héraclien affronte Agrippin, interlocuteur non mieux qualifié, toujours sur le thème de l'infériorité du Fils et sur le caractère créé de l'Esprit Saint. Enfin Germinius reprend la parole en niant encore la divinité du Saint-Esprit. Mais Héraclien le réfute et confirme son affirmation de l'unité des trois personnes divines par une profession de foi qui reprend *ad litteram* un passage de l'*Apologeticum* de Tertullien (21 12-14). À ce moment, la dispute devient mouvementée : Germinius accuse Héraclien d'hérésie, et la foule, en majeure partie opposée à celui-ci, se déchaîne et demande qu'Héraclien et ses compagnons soient présentés au *consularis* et mis à mort en tant que *seditionem fecerunt et de uno populo duos fecerunt*. Mais Germinius refuse sagement d'en venir à ce point. Les prisonniers sont contraints à s'humilier *sub manibus* de Germinius et sont relâchés.

Ce texte est très important parce qu'il fait voir sur le vif un épisode de la controverse arienne montrant le degré de passion auquel en était arrivé le conflit entre les deux partis opposés. L'impression globale qu'on tire de la lecture est que ce passage a été un peu remanié par une main catholique présentant Germinius comme encore plus arien qu'il ne l'était en réalité, et surtout magnifiant la figure d'Héraclien face à des adversaires ineptes et violents. Mais, en dépit de ces retouches, le texte abonde en détails précieux absolument dignes de foi : on le voit au final où s'affirme la sage modération de l'évêque philoarien. Les arguments avancés sont en substance ceux que nous lisons dans les ouvrages des théologiens des deux partis, même s'ils sont présentés sous forme rapide et approximative. Le recours au texte de Tertullien, dont le contenu est dépassé au terme de la polémique, prouve la persistance de traités archaïsants dans des cercles de langue latine culturellement peu évolués.

Éditions : PLS 1, 327, 345-350. — C. CASPARI, *Kirchenhistorische Anekdota* I, Christiania 1883, 133-147.

Études : CPL 687. — M. SIMONETTI, *Osservazioni sull'Altercatio Heracliani cum Germinio :* VC 21 (1967) 39-58.

Littérature arienne

En Occident, l'arianisme eut du mal à s'implanter. Si on excepte les deux évêques illyriens Valens de Mursa et Ursace de Singidunum (Belgrade) qui s'étaient déjà montrés pour la première fois partisans d'Arius lors du concile de Tyr (335) qui condamna Athanase, il faut attendre les années postérieures à 350 pour relever des traces plus marquées d'arianisme. Quand Constance, de tendance nettement philoarienne, fut devenu seul empereur de par la mort de Constant, la propagande menée en ce sens eut quelque succès en Occident, surtout en Illyrie, en Gaule, en Espagne et en certains autres endroits. Mais nous connaissons peu de chose de l'activité littéraire qu'eurent avant 380 ces ariens d'Occident. Il y a sûrement des choses qui se sont perdues, mais l'impression très nette est que cette première phase de l'activité arienne en Occident n'aura pas donné lieu à une production littéraire appréciable. Nous pouvons faire mention ici de quelques documents synodaux et de quelques lettres.

Le plus ancien document arien de langue latine qui nous soit

parvenu est constitué par la longue formule de foi publiée à Sirmium en 357, œuvre de Valens et d'Ursace, ainsi que de Germinius, évêque de Sirmium élu à la place de Photin déposé en 351, et fidèle collaborateur des deux évêques illyriens. Même s'il évite les formulations de l'arianisme le plus radical, désormais rejetées par les ariens eux-mêmes, ce texte est très ouvert à l'arianisme véritable, par la perspective subordinatienne dans laquelle il esquisse la relation entre le Christ et le Père. L'interdiction de se servir du terme d'*homoousios*, séparé du Credo nicéen, marque la liquidation finale de la formule nicéenne de 325. Beaucoup plus brève est la formule de foi de Rimini (359) que la minorité des évêques philoariens, menés par les trois évêques mentionnés ci-dessus et vigoureusement épaulés par l'empereur Constance, imposa à la majorité des évêques occidentaux, antiariens ou pronicéens, mais trop peu organisés pour pouvoir résister à la pression impériale. La formulation est plus modérée que celle de 357. Le ton en est volontairement général de façon à permettre à chacun, et donc même aux ariens, de l'interpréter selon ses propres convictions. Le Fils y est défini seulement comme semblable au Père selon les Écritures.

En 364, comme nous l'avons déjà rappelé, Hilaire de Poitiers et Eusèbe de Verceil se rendirent à Milan pour tenter d'évincer de ce siège important l'évêque arien Auxence qui y avait été élu en 355 à la place de Denys, lui-même déposé et exilé à cause de son attachement à Athanase et à la foi nicéenne. En ce temps-là l'empereur Valentinien Ier, qui régissait l'Occident, avait inauguré une politique de non-intervention dans les affaires religieuses, ne s'intéressant qu'à celles qui troublaient l'ordre public. Auxence se tourna donc vers lui en lui adressant une lettre qui nous est parvenue en appendice du *Contra Auxentium* d'Hilaire. L'évêque arien s'y plaignait de l'action engagée par Hilaire à ses dépens et réaffirmait son attachement à la formule riminienne que les ariens considéraient toujours comme formule officielle de foi.

Les *Fragmenta historica* d'Hilaire (*Frag.* 13-15 = A 3; B 5-6 Feder) nous ont transmis trois documents vraisemblablement composés autour de 365-366. Le premier est une profession de foi de Germinius : l'évêque, que nous avons vu en son temps aux prises avec le laïc Héraclien, y prenait ses distances vis-à-vis des vagues généralités de la formule riminienne pour reprendre certaines expressions de la formule de compromis du 22 mai 359 qui définissaient le Fils comme semblable au Père en tout.

Ce texte ne pouvait certainement signifier l'adhésion de Germinius au parti des catholiques nicéens. Il marquait cependant une prise de distance nette par rapport aux ariens retranchés autour de la formule riminienne. Valens, Ursace et d'autres évêques illyriens, alarmés par la volte-face de leur influent collègue, réunirent alors à Singidunum un petit concile et envoyèrent à Germinius une lettre officielle, datée du 18 décembre 366, l'invitant à préciser ce qu'il entendait par le *semblable selon les Écritures* de Rimini sans autre précision *(absolute)*, et non dans le sens de semblable en tout ou semblable selon la substance. Nous ne savons pas si Germinius répondit à cette invitation. En revanche, il nous est parvenu une longue déclaration, adressée à Palladius de Ratiaria, nouveau représentant arien de ces régions, et à sept autres évêques : là, Germinius explique sa position doctrinale en un sens indubitablement antiarien. Il interprète en effet la ressemblance du Christ avec le Père comme une ressemblance totale, *excepta innativitate*, c'est-à-dire en distinguant seulement le Fils en tant qu'engendré, tandis que le Père est inengendré. Il précise aussi qu'il entend la génération divine comme une génération réelle par laquelle le Fils en vient à posséder toutes les prérogatives du Père. Le texte évite de définir le Fils comme *homoousios* par rapport au Père, mais il est parfaitement orthodoxe de contenu. Ainsi Germinius se détache-t-il complètement de la formule de 357 à la composition de laquelle il avait lui-même participé. S'agissait-il d'une conversion sincère ou seulement d'un geste politique tenant compte de la détérioration progressive de la fortune arienne tant en Occident qu'en Orient? Nous ne pouvons le savoir.

Cette incertitude caractérise un peu toute l'évaluation qu'on peut faire de ces documents ariens. Nous avons dit précédemment que même la formule de 357 ne pouvait être définie comme une expression de l'arianisme radical, c'est-à-dire de celui proposé par Arius au début de son activité et reprise à partir de 355 par Aetios et Eunomius, en Orient, les coryphées de son mouvement. La formule riminienne est encore plus modérée : elle définit clairement et nettement une position moyenne entre les extrêmes de la doctrine homoousienne et homéousienne, d'une part, et de l'arianisme radical, de l'autre. Nous nous demandons alors si ces formules, surtout la plus longue élaborée en 357, avaient effectivement traduit les convictions de Valens, d'Ursace et de leurs autres collaborateurs, ou si elles étaient seulement

le paravent commode d'un arianisme plus radical du genre de celui d'Aetios et Eunomius.

Nous ne possédons pas d'éléments de jugement nous permettant de répondre à cette question, d'autant que les évêques ariens dont nous venons de parler donnent l'impression d'être avant tout des politiques dont on ne peut savoir s'ils ont personnellement rédigé les termes doctrinaux du débat. Dans *Frag. his.* 10 2-3 (B 8, 2, 1-2 Feder), Hilaire fait remarquer que quand il arriva à Constantinople vers la fin de 359, la commission chargée de transmettre à Constance les résultats définitifs du concile de Rimini faisait circuler un livre de Valens et d'Ursace dans lequel on retrouvait les affirmations ariennes exactes, mais que l'un et l'autre refusaient de reconnaître comme leurs. Nous ne savons rien de plus sur ce texte : l'incertitude que nous avons signalée plus haut demeure donc.

Éditions : (Germinius) : A. FEDER, *Hilarii opera... :* CSEL 65 (1916) 47-48; 160-164; cf. CPL nn. 685-686. — R. GRYSON, SC 267 (1980). — *Littérature arienne latine*, t. I : *Débat de Maximin avec Augustin*, Turnhout, 1980; 2 : *Recueil de Vérone* 1983; 3 : *Fragments de Bobbio*, 1983.

Études : A. MARTINEZ SIERRA, *La prueba escriturística de los arrianos según Hilario de Poitiers,* Mélanges Comillas 41 (1964) 293-377. — M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo,* Rome 1965. — ID., *Arianesimo latino :* Studi Medievali s. 3, 8 (1967) 663-774. — M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident,* Paris 1967 (rec. Simonetti : RSLR 4 (1968) 563-571). — Y.M. DUVAL, *Sur l'arianisme des Ariens d'Occident :* MSR 26 (1969) 145-153. — NAUTIN : RHR 177 (1970) 70-89. — L.J. VAN DER LOF, *Traditio im arianischen Streit :* Nederl. Theol. Tijdschrift 24 (1970) 421-429. — M. SIMONETTI, *La tradizione nella controversia ariana :* Augustinianum 12 (1972) 37-50. — E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée* 1-2, Paris 1972. — H. SILVESTRE, *A propos d'une récente édition de la* Damnatio Arii *de Rimini :* RHE 68 (1973) 102-104. — M. SIMONETTI, *La cattedra di Pietro durante la controversia ariana :* ArcheolClas 25-26 (1973-1974) 676-687. — ID., *La crisi ariana nel IV secolo,* Rome 1975.

1. ULFILA ET L'ARIANISME EN ILLYRIE

En 380, l'arianisme se réduisait en Occident à quelques rares conventicules, surtout concentrés en Illyrie, qui menaient une triste vie, entourés de l'hostilité générale des catholiques désormais triomphants, et harcelés par les édits impériaux. Désormais voués à l'extinction, ces petits groupes trouvèrent une aide inespérée dans les soldats goths maintenant de plus en plus nombreux dans les rangs de l'armée impériale. Ceux-ci s'étaient en effet convertis du paganisme traditionnel chez eux sous l'action tenace et courageuse d'Ulfila, un Goth christianisé de bonne heure, sinon chrétien de naissance : il descendait en effet d'une famille cappadocienne emmenée par les Goths à la suite d'un raid. Ulfila, élu en 340 évêque à trente ans uniquement par l'intervention d'Eusèbe de Nicomédie, chrétien de foi arienne, resta fermement fidèle à la même confession et, en dépit de difficultés de toutes sortes, commença avec un succès croissant à y convertir ses compatriotes.

Soutenus par ces militaires goths qui, grâce à leur condition privilégiée, n'avaient rien à craindre des dispositions antiariennes de Théodose et des autres empereurs romains, les ariens d'Occident perpétuèrent l'arianisme jusqu'aux grandes invasions. Malgré leur peu de consistance, c'était des groupes combattifs qui ne craignaient pas de professer très ouvertement leur foi et qui cherchaient aussi activement à la propager. Entre la fin du IVe siècle et le début du Ve, ils donnèrent naissance à une activité littéraire florissante dont, malgré sa tonalité clairement hérétique, une grande partie nous est parvenue par divers intermédiaires. Ces œuvres sont très différentes les unes des autres par leur forme, mais elles témoignent toutes d'une problématique doctrinale extrêmement solide et cohérente jusque dans les détails, si bien qu'on peut facilement avancer l'hypothèse d'une matrice commune. Il nous est beaucoup plus difficile de savoir qui en sont les auteurs, car elles ne nous sont parvenues que sous forme anonyme ou sous de faux noms, à l'exception de quelques rares d'entre elles.

Nous connaissons par ailleurs quelques-uns des leaders de cet arianisme occidental tardif : Palladius de Ratiaria, condamné par le concile d'Aquilée de 381 en même temps que Secundianus de Singidunum; Auxence de Dorostorum, disciple d'Ulfila, à ne pas confondre avec son homonyme, l'évêque de Milan qui le précédait d'une génération; Maximim, que nous verrons aux prises tant avec Ambroise qu'avec Augustin. Ce n'est que de celui-ci que nous pouvons reconstruire la personnalité littéraire grâce à une série d'ouvrages dont certains sont sûrement les siens et dont d'autres lui sont attribués avec une grande marge de probabilité. Différentes autres œuvres restent cependant sans père reconnu. D'où les efforts de certains chercheurs modernes pour attribuer telle ou telle d'entre elles aux personnages mentionnés ci-dessus, mais toujours avec des résultats extrêmement

précaires. Meslin a récemment répété cette tentative sur une vaste échelle. D'une part, il a attribué à Maximin plus d'ouvrages que ceux qu'habituellement on consent presque unanimement à lui reconnaître ; d'autre part, il a proposé et reproposé d'attribuer à Palladius de Ratiaria la paternité de deux écrits essentiels dont nous parlerons ci-dessous. Tirant les conclusions de ces attributions, Meslin a fait de Maximin le disciple de Palladius, et de celui-ci (dont nous ne connaissons que quelques pages insérées dans une œuvre de Maximin) il a fait le véritable théoricien de l'arianisme occidental. Il a ainsi relégué à une place insignifiante Ulfila, qui était auparavant reconnu comme le chef d'école de ce groupe. On a réfuté par diverses approches la thèse de Meslin qui est insoutenable. On considère Ulfila comme plus ou moins directement le maître et l'inspirateur de tous les écrits ariens de caractère doctrinal qui nous sont parvenus.

De ce personnage, qui savait aussi s'exprimer en latin, il ne nous est rien parvenu à l'exception d'une brève profession de foi qu'il aurait prononcée à l'article de la mort. Mais ladite *Epistola de fide, vita et obitu Ulfilae* dont nous traitons ci-dessous nous renseigne de façon digne de foi sur sa prise de position doctrinale, et à partir de là on peut résoudre l'incertitude régnant chez les chercheurs modernes quant à la situation précise de ce personnage dans le panorama d'ensemble des doctrines ariennes. En effet, le fait qu'il ait souscrit en 360, à Constantinople, à une formule de foi correspondant pour l'Orient à celle de Rimini pour l'Occident, conduit à le ranger parmi les ariens modérés. D'autres l'ont, au contraire, considéré comme un arien radical, et d'autres encore comme un arien *sui generis*, impossible à classer dans un groupe précis. Or l'examen des données doctrinales qu'on peut à coup sûr lui attribuer ou dont témoignent les œuvres de ses disciples fait ressortir une doctrine très homogène, ainsi que nous l'avons déjà signalé plus haut, et relevant nettement de l'arianisme radical. Tous les traits caractéristiques de cette doctrine ont leur pendant exact chez Eunomius. Ce n'est que pour des raisons d'opportunisme pratique que ces ariens dissociaient leur nom de celui de l'hérésiarque plusieurs fois condamné.

Par commodité, nous examinerons cette littérature arienne en la répartissant en trois parties : 1. les œuvres de Maximin ; 2. les écrits exégétiques ; 3. les écrits doctrinaux.

Éditions : PLS 1, 691-728. — F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila. Auxenti Dorostorensis Epistula de fide vita et obitu Wulfilae,* Strasbourg 1899.

Études : A. LIPPOLD : PWK² 17 (1961) 512-531. — CPL nn. 689 et 692. — J. ZEILLER, *Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918. — M. SIMONETTI, *L'arianesimo di Ulfila :* Romanobarbarica 1 (1976) 297-323.

2. MAXIMIN

Maximin est l'unique écrivain arien de langue latine dont nous connaissions des ouvrages et auquel on puisse en attribuer d'autres avec une forte probabilité. Nous ne connaissons, en revanche, que fort peu de choses de sa vie, sinon les rares données qu'on peut déduire de ses écrits. Puisque en 397, il avait déjà composé la *Dissertatio contra Ambrosium* et que, par ailleurs, suivant sa déclaration, il était de quelques années plus jeune qu'Augustin, nous pouvons en conclure qu'il est né aux environs de 360-365. Ses étroits rapports avec les évêques ariens Palladius et Secundianus, condamnés à Aquila en 381, font penser qu'il était d'origine illyrienne, et c'est peut-être en Illyrie qu'il faut situer la communauté arienne dont (ainsi qu'il ressort avec certitude des homélies) il était le chef. En 427, nous le trouvons au service de Rome avec les troupes barbares envoyées en Afrique sous les ordres du *comes* Sigiswulf pour mater la révolte de Boniface. Ce détail nous fait penser à une origine gothe, mais Augustin et Possidius qui nous rapportent ce fait ne le définissent pas comme tel, et le mépris avec lequel lui-même parle des Barbares a conduit Meslin à évoquer une origine romaine. L'unique fait précis que nous connaissons de sa vie, c'est la discussion publique qu'il eut à Hippone en 427 ou 428 avec Augustin au sujet de la doctrine trinitaire. Après cela, nous ne savons plus rien, car il est difficile de l'identifier à un chef arien de même nom qui œuvrait en Sicile en 440 (Hyd. *Chron.*, 120).

Quant à ses œuvres, le manuscrit parisien 8907 nous a transmis un écrit composite intitulé *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (DM). On peut y distinguer plusieurs parties : tout d'abord un rapport des actes du concile d'Aquilée de 381 avec en plusieurs endroits des notes critiques de Maximin, lequel renvoie entre autres à des citations de Cyprien. La deuxième partie comporte en plus divers témoignages du parti arien : ladite *Epistola de fide, vita et obitu Ulfilae*, dont nous nous sommes occupés précédemment, et un long exposé de Palladius de Ratiaria de tonalité fortement polémique à l'égard du concile d'Aquilée qui l'avait condamné et surtout à l'égard d'Ambroise qui, lors de ce concile,

avait été l'implacable accusateur de cet évêque arien. Ces pages de Palladius sont extrêmement importantes du point de vue doctrinal. L'ouvrage s'achève par la mention d'un recours adressé à Théodose par Ulfila, Palladius et Secundianus qui firent appel, mais en vain, contre les délibérations du concile. Il est clair que cette dernière partie a été ajoutée beaucoup plus tard au texte originel. En revanche, les pages de Palladius contre Ambroise doivent n'avoir été écrites que peu après le déroulement du concile, vers 382. Il est clair que le travail de compilation de Maximin est antérieur à 397 et qu'il fut probablement effectué autour de 395.

Nous avons signalé qu'en 427 ou 428 Maximin eut à Hippone une discussion publique avec Augustin sur des thèmes touchant la controverse arienne, ce qu'on appelle la *Collatio Augustini cum Maximino Arrianorum episcopo* (CM). Cette discussion, dont nous avons un compte rendu fidèle grâce à des *notarii*, peut se diviser en trois parties : dans la première, Augustin talonne de toutes ses forces Maximin en cherchant à le mettre en contradiction avec lui-même (chap. 1 à 10). Dans la deuxième, Maximin réussit à se dégager de l'étreinte en demandant franchement qu'on permette à Augustin d'exposer une série d'arguments antiariens traditionnels (chap. 11 à 14); la troisième partie est un long *a solo* de Maximin qui, en recourant à un exposé détaillé de la doctrine arienne, fait intentionnellement traîner les choses en longueur pour ne laisser que le minimum de temps de réplique à Augustin (chap. 15, 1-26). Celui-ci fait alors mentionner dans le procès-verbal une déclaration dans laquelle il promet de répondre par écrit aux arguments de son rival et Maximin s'engage de son côté à répondre par écrit à la réponse (la riposte d'Augustin forme les deux livres *Contra Maximinum* avec lesquels nous a été transmise la *Collatio*. Il n'appert pas que Maximin ait effectivement répliqué à Augustin).

Ce texte a une grande importance, d'un point de vue historique du fait qu'il présente le conflit sous une forme immédiate et dramatique, d'un point de vue doctrinal parce que nous trouvons dans les paroles de Maximin un exposé détaillé de la doctrine arienne. Çà et là, cet exposé peut paraître confus du fait du va-et-vient des questions et des réponses; il est souvent désordonné et il ne suit pas un plan précis. Certaines observations de Maximin se ressentent fortement de l'urgente nécessité de trouver une réplique contre un adversaire bien plus aguerri. Mais, dans son ensemble, l'exposé cadre fidèlement avec ce que nous lisons dans les autres sources et, du fait de sa longueur, il nous apporte sur plus d'un point des éclaircissements précieux.

Le *corpus* des œuvres de Maximin s'est énormément accru depuis que dom Capelle lui a attribué la quasi-totalité des écrits transmis par le vieux manuscrit véronais LI, jusque-là attribué à Maxime de Turin. Il s'agit d'un ensemble touffu de textes de caractère homilétique, divers par leurs thèmes comme par leur tonalité. Une bonne partie d'entre eux présentent des traces évidentes, souvent plus qu'évidentes, d'arianisme. C'est en 1922 que dom Capelle en proposa l'attribution à Maximin en se fondant sur des recoupements extrêmement nombreux avec la *Dissertatio* et la *Collatio*. Cette attribution s'est trouvée confirmée par une remarque de Scipion Maffei qui, en 1742, classait ce manuscrit sous le nom de Maximin. Il le lisait évidemment sous ce nom que nous n'y trouvons plus. Voici une rapide description de ces quatre textes.

Trois *Tractatus* d'une certaine ampleur sont dirigés respectivement *contra haereticos, contra judaeos, contra paganos*. Le premier considère les catholiques comme des hérétiques et il combat la doctrine de l'égalité des personnes divines en recourant aux arguments ariens traditionnels. Les deux autres sont des homélies de caractère apologétique qui reprennent contre les juifs et contre les païens des arguments polémiques déjà largement utilisés précédemment : des premiers, Maximin critique les prescriptions rituelles ainsi que le refus de reconnaître la messianité et la divinité du Christ, des seconds il critique surtout le fatalisme astral et la conception monothéiste de la divinité rendue sans valeur par la méconnaissance du vrai Dieu. Ces homélies ont toutes deux pour trait caractéristique la masse de citations que l'auteur emprunte à la littérature chrétienne antérieure. Ses écrivains préférés sont Cyprien, dont il reprend quelques extraits d'ouvrages dont certains sont authentiques et d'autres lui ont été faussement prêtés, et les *Recognitiones* pseudo-clémentines citées dans la traduction latine de Rufin. Étant donné que cette traduction est de 406, cette date constitue le *terminus post quem* de la composition des homélies.

Le deuxième groupe d'ouvrages, très homogène, consiste en quinze homélies prêchées par Maximin soit à l'occasion de fêtes importantes (Épiphanie, Pâques, Ascension) soit lors d'anniversaires de martyrs très célèbres. Il est fort symptomatique qu'à côté des célébrations de Pierre, Paul et Étienne, il y ait aussi celle de Cyprien. Il s'agit de textes, brefs pour la plupart, où

le souvenir de la fête s'accompagne d'aperçus de caractère moral et parénétique. Ce groupe de textes comporte aussi des traits ariens, mais plutôt rares et comme occasionnels, et qui ne sont surtout jamais introduits avec une intention clairement polémique.

Le troisième groupe de textes se compose de vingt-quatre brèves *Expositiones de capitulis Evangeliorum* à qui Bruni, le premier éditeur de la collection (1784), a ajouté un fragment *De nominibus apostolorum*. Ce sont des explications de passages d'évangile qui se suivent sans ordre précis. Ils sont parfois très brefs, parfois assez longs pour former une courte homélie. Il s'agit évidemment d'un petit recueil extrait d'un ensemble plus vaste à usage liturgique. En présentant les passages d'évangile, Maximin n'ignore pas l'interprétation allégorique, toujours de genre hautement traditionnel (les deux frères de Lc 15,12 représentent respectivement les juifs et les gentils, l'ânon de Mt 21,7 symbolise les gentils). Mais il n'y fait qu'assez rarement appel et préfère avant tout tirer du passage évangélique pris au sens littéral un enseignement de caractère moral.

Meslin a récemment proposé d'augmenter encore, et considérablement, l'héritage littéraire de Maximin en lui attribuant deux grandes œuvres exégétiques ariennes qui nous sont parvenues sans indication d'auteurs : l'*Opus imperfectum in Mathaeum*, et un *Commentarius in Job*, auxquels s'ajouterait l'ancienne traduction-adaptation latine du *Commentaire sur Matthieu* d'Origène dont le style présente effectivement beaucoup de points communs avec la prose de l'*Opus imperfectum in Mt*. Mais il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, d'attribuer à un seul et même auteur deux œuvres exégétiques aussi différentes ; et tant en ce qui concerne l'une qu'en ce qui concerne l'autre, nous manquons d'éléments sérieux en faveur de leur attribution à Maximin.

Éditions : PL 57, 781-806, 829-832 ; PLS 1, 691-763 (cf. 1751-52). — F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strasbourg 1899. — A. SPAGNOLO-C.H. TURNER, *An Arian Sermon from a Ms. in the Chapter Library of Verona* : JThSt 13 (1912) 19-28. — ID., *An Ancient Homiliary I-III* : JThSt 16 (1915) 161-176, 314-322 ; 17 (1916) 225-235. — C.H. TURNER, *On Ms. Veron. LI (49) of the Work of Maxim[in]us* : JThSt 24 (1923) 71-79. — B. CAPELLE, *La Liste des apôtres dans un sermon de Maximin* : RB 38 (1926) 5-15. — ID., *Les Homélies « de lectionibus euangeliorum » de Maximin l'Arien* : RB 40 (1928) 49-86.

Études : CPL 692-701, 705. — L. SALTET, *Un texte nouveau. La Dissertatio Maximini contra Ambrosium* : BLE 2 (1900) 118-129. — J. ZEILLER, *Les Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918. — É. AMANN : DTC 10/1 (1928) 466-472. — B. CAPELLE, *Un homéliaire de l'évêque arien Maximin* : RB 34 (1922) 81-108, 224-233. — J.M. HANSSENS, *Massimino il Visigoto* : SC 102 (1974) 475-514.

3. LITTÉRATURE EXÉGÉTIQUE

Nous mettons sous cette expression trois ouvrages, sûrement ariens, de caractère exégétique, dont il n'est pas possible de déterminer l'auteur : l'*Opus imperfectum in Mathaeum* et le *Commentarius in Job*, dont nous avons déjà parlé ci-dessus à propos des œuvres prêtées à Maximin, et le *Tractatus in Lucam*.

L'*Opus imperfectum in Mathaeum* (OIM) est le plus long commentaire sur Matthieu que l'Antiquité nous ait transmis en latin. L'ouvrage ne nous est pas parvenu dans son intégralité, et le commentaire s'arrête au chapitre 25 de l'évangile et présente çà et là quelques lacunes. La tradition manuscrite est très embrouillée : aucun codex ne nous a transmis l'œuvre entière et certaines parties de celle-ci ne sont attestées que par des manuscrits plutôt récents (XIVe et XVe siècle)... Cette constatation et le fait que dans le matériel transmis comme étant de l'*Opus* on ait trouvé des passages de Jérôme, de Chromatius et de Léon le Grand ont conduit à formuler l'hypothèse que tous les compléments apportés à l'ouvrage dans les manuscrits les plus récents seraient à considérer comme plus tardifs et auraient été tirés d'écrits divers pour compléter le livre transmis sous une forme incomplète. Mais s'il est hors de doute qu'on a inséré des passages d'autres œuvres dans la tradition manuscrite, il est cependant vrai que l'ouvrage dans son ensemble présente une unité réelle, soit qu'on retrouve les mêmes termes d'un chapitre à l'autre (par exemple celui de persécution), soit que les parties les plus récentes manifestent l'inspiration arienne qui caractérise tout le reste du livre.

Quant à ces passages, il faut se souvenir qu'on attribua pendant un certain temps l'*Opus* à Jean Chrysostome et qu'au Moyen Age on le lisait sous ce nom avec une admiration enthousiaste. Étant donné cette diffusion, on repéra et on corrigea quelque peu les passages ariens, peu nombreux mais importants, soit dans les manuscrits récents, soit dans les vieilles éditions imprimées. De ce fait, la meilleure édition à notre disposition, celle de Montfaucon reprise dans PG 56, est pratiquement inutilisable là où le texte présente des aperçus de contenu arien. La langue

originelle de cet écrit est également incertaine : la présence de nombreux grécismes a d'abord fait penser à une traduction du grec, mais la découverte que l'auteur avait utilisé des passages du *Commentaire de Matthieu* de Jérôme a fait rejeter cette hypothèse, étant donné la difficulté d'admettre qu'un auteur grec ait pu utiliser un écrit latin. Puis la constatation qu'on peut selon toute probabilité considérer ces passages comme interpolés a supprimé cette difficulté, et Nautin a donc reproposé récemment d'attribuer à l'ouvrage une origine grecque. Il a également lancé l'hypothèse que l'auteur serait le prêtre arien Timothée, qui œuvrait à Constantinople durant les premières décennies du Ve siècle. La découverte récente d'un bref fragment de l'*Opus* en grec semble confirmer de manière décisive cette proposition. Mais vu l'état, extrêmement confus, de la tradition manuscrite, il faudra attendre l'édition critique de l'ouvrage (à laquelle on travaille depuis quelque temps), avant de trancher définitivement de ce point et des autres dont nous avons déjà parlé. Entre-temps, rappelons la récente publication par Étaix de six fragments de l'ouvrage, jusque-là inconnus, dans leur ensemble assez longs.

L'œuvre se présente comme un vaste commentaire de Matthieu de caractère surtout allégorique, rédigé à partir de critères qui rappellent de très près ceux d'Origène : interprétation symbolique des nombres, des animaux, des plantes ; importance attachée à l'étymologie, vraie ou supposée, des noms hébreux, cela à des fins allégoriques ; opposition entre la lettre et l'allégorie similaire à celle de la chair et de l'esprit. Cette habile méthode d'interprétation est au service d'une herméneutique très riche en thèmes et en motifs également suggestifs, qui débouchent parfois sur certains points de doctrine, mais qui privilégie normalement les thèmes à caractère fortement existentiel : l'homme tiraillé entre le bien et le mal, entre le démon qui a asservi la chair et Dieu qui, par sa grâce, vient secourir une âme libre de ses décisions, mais instable et incapable de réaliser son salut sans l'assistance divine.

L'ouvrage est particulièrement intéressant dans le domaine ecclésiologique. Répétons qu'il a été composé par une petite communauté arienne sans arrêt opprimée par les catholiques désormais triomphants et qui voyait de jour en jour se clairsemer ses rangs déjà bien maigres. En s'appuyant sur l'exemple évangélique, notre auteur cherche avant tout à encourager et à confirmer son petit troupeau dans la *fides* arienne. D'où la continuelle insistance sur les thèmes de la tentation et de la persécution qui constituent l'accablante épreuve attendant les meilleurs. Dans ce climat, tout naturellement on insiste sur le jugement final qui verra la déconfiture définitive des puissants persécuteurs et le triomphe des opprimés. Là intervient le thème de l'antéchrist dont l'armée est évidemment représentée par l'Église catholique : on fait commencer les derniers temps avec Constantin et Théodose, les deux empereurs qui ont persécuté les ariens.

Sous le nom de *Anonyme sur Job*, nous disposons d'un commentaire qui, en trois livres, interprète ce texte du début jusqu'à 3, 19. Écrit à l'origine en latin, il nous est parvenu sous le nom, erroné, d'Origène. Il ne faut pas le confondre avec un autre commentaire de Job encore partiellement inédit qui nous est parvenu dans son original grec également sous le nom d'emprunt d'Origène. On reconnaît le caractère arien de notre texte à quelques rares passages de caractère doctrinal, dont l'un absolument évident (les trois bandes de pillards de Jb 1, 17 symbolisent la Trinité consubstantielle des catholiques [428]). L'auteur anonyme use assez rarement de l'allégorie. Celle-ci se résume essentiellement à la présentation de Job comme figure du Christ souffrant dans sa Passion. En revanche, il privilégie l'interprétation littérale qui lui permet de longues explications détaillées de caractère moral, par exemple sur la foi, sur la bonne entente, sur le mariage. Il choisit de préférence ses illustrations dans d'autres passages de l'Ancien Testament. Le ton général de l'œuvre est soutenu, en accord avec son caractère moral et didactique dominant.

Le fait même que l'Anonyme prenne Job comme symbole de la Passion du Christ fait ressortir la perspective optimiste de son interprétation du personnage aussi bien que de ses enfants. L'accent n'est donc pas mis sur Job se reconnaissant pécheur, mais sur Job considéré dans une perspective assez stoïque comme l'exemple du sage, comme l'homme innocent éprouvé par la tentation. Notre auteur élude le problème dramatique soulevé par ce texte biblique, celui de la souffrance imposée par Dieu à l'homme juste, en faisant retomber sur le seul démon la responsabilité des malheurs qui accablent Job.

Un palimpseste d'origine bobbiosienne, actuellement conservé dans la bibliothèque Ambrosienne (C 73), contient des fragments d'un commentaire de l'évangile de Luc dénommé *Tractatus in Lucae Evangelium* publié par Mai en 1828. Il s'agit de fragments parfois assez étendus commentant une quarantaine de versets

des chapitres 1, 4, 5, 6 de cet évangile. Les passages de caractère doctrinal sont peu nombreux et restent marginaux, mais ils suffisent à reconnaître l'auteur comme arien. On ne sait rien de celui-ci, et on ne tire l'unique donnée chronologique, au reste fort générale, que d'une citation d'un passage de la traduction latine du *De bello judaico* de Flavius Josèphe faite aux environs de 370. On situe le plus souvent cette œuvre dans la période de floraison de la littérature arienne de langue latine, c'est-à-dire entre la fin du IVᵉ et le début du Vᵉ siècle.

Étant donné que seule une petite partie de cet écrit arien nous est parvenue, et qui plus est en état fragmentaire, il n'est pas facile, à partir de ce qui nous en reste, de se faire une idée précise des critères exégétiques qui guidaient l'auteur dans son interprétation du texte lucanien. Il est clair qu'il connaît bien la méthode allégorique et qu'il sait s'en servir de façon hautement traditionnelle : cf. par exemple les deux barques de Lc 5, 2 prises comme symboles des Églises (337). Mais l'utilisation de l'allégorie n'est absolument pas dominante dans les fragments survivants où l'exégèse vise avant tout des fins didactiques et moralistes. Chez un auteur qui semble plutôt doué culturellement, on s'étonne de voir que l'étymologie de Génésareth n'est pas donnée à partir de l'hébreu (337), selon l'usage habituel, mais à partir du mot grec *gennao*. La forme de l'ouvrage est assez soignée : l'auteur se sert plusieurs fois de comparaisons (330. 336. 341. 342), procédé qui n'est pas courant dans les ouvrages d'exégèse. Cette particularité rappelle une tendance analogue perceptible dans l'*Opus imperfectum in Mathaeum* et il est possible de repérer d'autres points de contact entre les deux œuvres, même si l'*Opus* semble plus porté à l'allégorie et est théologiquement plus riche. De toute façon, il faudrait pousser plus à fond la comparaison entre les deux ouvrages.

Beaucoup de savants tiennent en outre avec insistance à ce qu'on rapporte aux sources de la doctrine arienne la tendance à interpréter l'Écriture sainte littéralement plutôt qu'allégoriquement. Il s'agit là d'une hypothèse sans fondement valable. Pour ce qui touche à la littérature exégétique arienne de langue latine, nous avons noté comment les divers ouvrages présentent des critères exégétiques non univoques. À un ouvrage d'accentuation allégorique, comme l'*Opus imperfectum in Mt*, on peut opposer la faible tendance en ce sens de l'*Anonymus in Job*. Quant à Maximin, nous l'avons vu se servir tour à tour de l'allégorie ou de l'interprétation littérale suivant les besoins. Il ne serait méthodologiquement pas correct de vouloir tirer de cette littérature arienne tardive des éléments de jugement sur les origines mêmes du mouvement : il suffit donc ici de noter que les textes ariens latins survivants présentent, non pas un critère homogène d'interprétation de l'Écriture, mais bien la variété qu'on peut trouver dans la littérature catholique de cette même époque.

Opus imperfectum in Matthaeum : Éditions : PG 56, 611-948. — R. ÉTAIX, *Fragments inédits de l'« Opus imperfectum in Matthaeum » :* RB 84 (1974) 271-300.

Études : H.J. SIEBEN : DSp 8 (1972) 362-369; CPG 4569 (cf. CPL 707). — F. KAUFMANN, *Zur Textgeschichte des « Opus imperfectum in Matthaeum »,* Kiel 1909. — G. MORIN, *Quelques Aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum :* RB 37 (1925) 239-262. — J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus imperfectum in Matthaeum :* VC 24 (1970) 197-209. — M. SIMONETTI, *Note sull'Opus imperfectum in Matthaeum :* A Giuseppe Ermini 1 (1970) 117-200 (= Studi Medievali 10 [1969] 1-84). — ID., *Per una retta valutazione dell'Opus imperfectum in Matthaeum :* VetChr 8 (1971) 87-97. — P. NAUTIN, *L'Opus imperfectum in Matthaeum et les Ariens de Constantinople :* RHE 67 (1972) 381-408, 745-766. — A. STUIBER, *Ein griechischer Textzeuge für das Opus imperfectum in Matthaeum :* VC 27 (1973) 146-147. — R. GIROD, *La Traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu :* Origeniana, Bari 1975, 125-138.

Ps. Origenes in Job : Édition : PG 17, 371-522.

Études : M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident,* Paris 1967, 201-226 (Simonetti : RSLR 4 (1968) 563-571. — NAUTIN : RHR 177 (1970) 70-89).

Tractatus in Lucam : Édition : A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* 3, 2 (Rome 1828) 191-207. — PLS 1, 327-344.

Études : MESLIN, *op. cit.*, 135-149; CPL n. 704.

4. LITTÉRATURE DOCTRINALE

Cette section porte sur trois textes ariens très importants :

1. Celui qu'on appelle *Epistola de fide, vita et obitu Ulfilae* (U). C'est un texte de dimension notable que Maximin a entièrement reproduit dans sa *Dissertatio contra Ambrosium*. Dans un passage (PLS I 705), l'auteur déclare avoir été disciple d'Ulfila et avoir appris de lui les *sacras litteras*. On identifie habituellement ce disciple avec Auxence de Durostorum. Mais son nom, qui paraît

au début de la lettre, a été inséré par Kaufmann, le premier éditeur du texte, dans un passage assez abîmé du manuscrit parisien. Malgré cette incertitude, le texte présente une très grande valeur documentaire, dans sa première partie en ce qui touche la doctrine d'Ulfila, dans la seconde quant à l'activité de celui-ci comme chef des Goths christianisés. Il doit avoir été écrit peu d'années après la mort d'Ulfila (383). Il s'achève sur une courte profession de foi que celui-ci fit à l'article de la mort, une espèce de testament spirituel. En dépit de sa brièveté, ce passage nous propose une interprétation radicale de la doctrine arienne, tant par la claire subordination du Fils au Père que par la vision du Saint-Esprit comme d'une créature. L'exposé doctrinal plus diffus de l'*epistola* est en parfaite concordance avec cette profession de foi, et il nous fait donc bien connaître la théologie du grand leader de l'arianisme occidental.

2. *Sermo Arrianorum* (SA). Vers 418, Augustin eut entre les mains un texte d'un auteur inconnu qu'on lui avait fait parvenir pour qu'il le réfutât, et contre lequel il composa tout de suite le *Contra sermonem Arrianorum*. Heureusement, certains manuscrits qui nous ont retransmis le livre augustinien ont fait précéder celui-ci du texte arien. Il s'agit d'un bref écrit dont nous pouvons penser qu'il circulait parmi les Goths ariens descendus en Italie avec Alaric et Ataulf. Il n'a pas l'apparence d'un sermon proprement dit, mais plutôt d'une espèce d'exposé complet de la doctrine arienne, sous une forme schématique et compacte qui lui donne d'emblée l'allure d'un véritable catéchisme. Son importance réside précisément dans le caractère exhaustif et dans la cohérence qui président à l'exposé des thèmes. Le *Sermo* en vient de fait à constituer la trame autour de laquelle on peut regrouper tous les points particuliers qu'on peut trouver dans les autres sources ariennes, plus prolixes mais plus désordonnées.

3. *Fragmenta arriana* (FA). Mai publia en 1882 vingt et un fragments retransmis dans un palimpseste conservé en partie à la bibliothèque Vaticane, en partie à la bibliothèque Ambrosienne, et provenant de Bobbio. Les deux derniers fragments relèvent de l'apocryphe l'*Ascension d'Isaïe*. En revanche, les dix-neuf premiers sont tous à coup sûr d'inspiration et de ton ariens. L'unité de style conduit à les attribuer à un seul et même auteur, mais ils paraissent cependant provenir d'œuvres diverses de caractère homilétique, dogmatique et polémique. Le *frag.* 17 contient une longue profession de foi. On y trouve d'autre part des passages d'ariens de la première heure (Athanase d'Anazarba et Théognide de Nicée) ainsi que d'antiariens (Hilaire, Phébade et Ambroise); les premiers avec évidemment une appréciation positive, les seconds au contraire étant à réfuter. L'auteur se montre plutôt polémique dans les débats avec les Macédoniens dont le *frag.* 9 nomme un des chefs, Soziphanes (ainsi du moins a lu Mai; le texte n'est maintenant plus lisible) inconnu par ailleurs (Meslin en propose l'identification avec Sophronius de Pompeiopolis, un des chefs homéousiens au concile de Séleucie de 359. Ce qui n'est pas convaincant!).

Encore que l'auteur restât inconnu, on a avancé les noms d'Ulfila, d'Auxence, de Palladius et de Maximin, mais sans pouvoir s'appuyer sur des arguments consistants. On peut dire la même chose de l'attribution à Palladius, reproposée récemment par Meslin qui considère également le *Sermo arrianorum* comme un extrait de l'œuvre de celui-ci, encore une fois sans motif sérieux. On peut seulement affirmer que l'auteur se présente comme l'évêque arien d'une petite communauté dans laquelle l'arianisme a perdu du terrain par suite de l'hostilité du pouvoir public. On peut alors penser que la date s'en situe entre la fin du IVe siècle et le début du Ve. Quant au milieu, le contact étroit avec Ulfila et son école fait penser aux régions danubiennes.

Éditions : Epistula de fide... Ulfilae : Éditions et études : cf. *supra* p. 142.
Sermo Arrianorum - Éditions : PL 42, 677-684.

Fragmenta Arriana — Éditions : A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* 3.2 (Rome 1828) 208-237. — PL 13, 593-628. — CPL 701, 705.

À partir de ces textes, auxquels il faut ajouter la *Dissertatio contra Ambrosium* de Maximin et la *Collatio* de celui-ci avec Augustin, ainsi que divers extraits des œuvres exégétiques, il est possible de faire un exposé complet de la doctrine arienne professée dans les cercles occidentaux dont émanent ces écrits.

À la base de la doctrine d'Ulfila et de son école, et dans la continuité d'Arius et d'Eunomius, on affirme Dieu Père comme absolument transcendant non seulement par rapport au monde de la création, mais même par rapport aux autres personnes divines que la tradition lui associe dans la profession de foi : le Père est seul véritablement Dieu. Il est Dieu et Père de tout en tant que *omnium auctor* (FA 4, 604; 15; U 707). Il est Dieu du Fils (SA 25). On récuse par conséquent l'affirmation catholique qui considère le Père, le Fils et l'Esprit Saint comme *unus Deus* (CM 13; DM 697). L'unicité du Père vient de ce que

lui seul est inengendré : *sine principio* et *ante principium*, en entendant *principium* non seulement dans le sens chronologique (le Père est éternel, sans principe ni fin), mais aussi dans le sens ontologique ; il est *causa sui* et cause de tout être, y compris du Fils ; il est l'*unus auctor* (CM 5 ; FA 4, 604).

On souligne la transcendance absolue et l'unicité du Père en faisant précéder par principe tous ses attributs par le mot *solus* : il est le *solus sapiens, solus invisibilis*, etc., non pas au sens que personne d'autre, pas même le Fils, ne serait sage, bon, etc., mais en ce que toutes les perfections subsistent en lui sans commencement chronologique ou ontologique, tandis que tous les autres êtres ne les possèdent que de façon dérivée de lui, dans une mesure plus ou moins grande (CM 15, 13. 14. 23). À cause de cette transcendance, le Père ne peut entrer en contact direct avec la création : il ne descend pas *ad humana contagia* (FA 4, 603 ; CM, 13), mais il agit toujours par la médiation du Fils.

Quant à celui-ci, les ariens tardifs n'ont pas plus de difficulté que leurs aînés à l'appeler Fils de Dieu, *genitus, unigenitus*, pour faire ressortir son caractère unique par rapport à la création. Il est *unus unigenitus apud ingenitum* (Maximin, *Serm.* 2, 737) ; son rapport au Père est un rapport de génération (CM 15, 8) ; on met en valeur sa transcendance par rapport au monde des créatures (U 707). Sa génération est bien distincte de la création (OIM 803a) ; c'est une génération volontaire qui n'a comporté ni modification ni diminution de la substance paternelle (SA 2 ; U 703).

Mais à cette série d'affirmations hautement traditionnelles les ariens en ajoutent une autre qui distingue et définit le Fils par rapport au Père non seulement comme personne particulière, mais également comme substance et comme nature : le Père et le Fils sont chacun pour leur part *singularis* et *incomparabilis*, précisément parce que chacun d'eux constitue une réalité unique et singulière par substance, par nature et par genre (OIM 829b ; SA 31 ; FA 1, 596bc. 598b ; 4, 602). Et pour nier le fait que le Fils descende du Père en un sens substantiel, comme le disent les catholiques, les ariens considèrent une telle descente de façon animale et charnelle, donc comme indigne d'être appliquée au monde divin (OIM 889b). Ce souci de distinguer substantiellement et par nature entre le Père et le Fils fait douter qu'ils aient réellement conçu la génération divine dont ils parlent comme une génération réelle : ils affirment en effet également le Fils comme *constitutus, creatus, factus* (SA 2 ; U 703 ; FA 4, 604). Selon

l'exégèse d'Arius, ils interprètent Pr 8, 22-25, où la sagesse divine (le Fils) se dit *creata*, puis *generata* de Dieu, de façon telle que cette génération par Dieu n'est plus rien d'autre qu'une création (U 703 ; FA 15 ; 17, 623) ; en ce sens, le Père se définit aussi comme *creator, factor* du Fils (U 704). Par ailleurs, le processus de création par lequel le Fils tire son origine du Père est unique et différent de celui par lequel tous les autres êtres tirent leur origine de Dieu. En fait, seul le Fils est créé directement par la volonté de Dieu, tandis que tous les autres êtres sont créés par le Fils en réponse à la volonté du Père (U 704). En ce sens, le Fils est en même temps premier né et Fils unique (SA 1) ; et cela sauvegarde son unicité et sa singularité par rapport au reste de la création : il est l'*unus ab uno* (CM 15, 13).

Mais si le Fils ne procède pas de la substance du Père, à partir de quel principe a-t-il été créé ? Comme on le sait, Arius avait dans un premier temps parlé ouvertement de création à partir du néant, mais aussitôt après, pour éviter le scandale d'une affirmation aussi étrangère à la tradition, il avait cessé de s'exprimer sur ce point. De même tous les ariens qui le suivirent, y compris Ulfila et les siens, préfèrent se taire sur cette question sauf pour faire sporadiquement appel à la volonté et à la puissance divine comme à une source *(materia)* de laquelle le Fils aurait tiré son origine (CM 15, 13). Mais si sur ce point ils sont dans l'embarras, ils sont, en revanche, catégoriques dans leur négation de la coéternité du Fils par rapport au Père : ils affirment que celui-ci a engendré-créé le Fils *ante saecula* et avant toutes les autres créatures (CM 15, 5 ; FA 17, 623), mais cela indique seulement une génération-création avant le temps, autrement dit avant le monde. Pour eux, le Fils n'est pas *sine initio*, tandis qu'il est *sine fine* (FA 4, 604 ; OIM 856a), et on ne saurait donc le dire *consempiternus* et *coeternus* par rapport au Père (DM 711).

C'est sur le fait que le Père a été l'*arkhê*, le *principium* ontologique et chronologique du Fils que les ariens ont fondé le subordinatianisme radical caractérisant leur doctrine. Surtout dans la ligne du quatrième évangile, ils soulignent que le Fils tire du Père l'être, la vie, la connaissance, le pouvoir, bref tout ce qu'il possède (FA 1, 598ab ; 6, 609 ; 4, 602. 604 ; DM 702). Et ils comprennent les passages johanniques (5, 19. 30) qui expriment l'adhérence parfaite du Fils à la volonté du Père non pas en termes de concordance de volonté et d'action, mais bien au sens d'impossibilité, d'incapacité du Fils d'agir sinon dans le cadre de l'ordre et de la volonté du Père. Ils donnent ainsi un écho

de Jean qui en fausse totalement l'esprit (SA 4, 20; SA 3. 4, 603).

L'omnipotence du Fils n'est donc que relative (DM 724) et celui-ci reste totalement *subditus, subjectus* par rapport au Père; il n'est que son *minister* (FA 1, 596c. 598a; U 707; SA 15. 17).

L'incarnation du Fils est également un sujet que les ariens allèguent comme preuve de son infériorité radicale, car elle a comporté visibilité, passibilité, mortalité (DM 718; FA 4, 603). Ils distinguent dans le Christ la nature divine et la nature humaine et ils affirment nettement qu'il ne s'est pas rendu visible et qu'il n'a pas souffert dans sa nature divine; mais le fait même qu'il se soit incarné et soit entré en contact avec le monde est la preuve de son infériorité par rapport à un Père absolument transcendant (CM 13; 15, 26; FA 13; SA 7). Même indirectement, le Logos divin *passus est [...] injuriam* à cause du caractère passible et mortel de la chair (SA 13).

À partir de tous ces arguments, les ariens décrivent la sujétion du Fils à l'égard du Père de façon bien autrement radicale que les théologiens des Ier et IIe siècles n'avaient eu pour propos de l'affirmer. Ils repoussent nettement la doctrine de l'égalité des personnes divines proposée par les catholiques, et ils éloignent en définitive le Fils de la réalité du Père en le rapprochant du monde de la création sans pour autant le faire coïncider avec ce dernier (SA 32; FA 4, 602).

Irrémédiablement séparé et éloigné du Père par nature et par substance, le Fils ne lui reste lié qu'à un niveau moral. Les ariens de l'école d'Ulfila n'ont aucune peine à accepter la formule riminienne qui affirme le Fils semblable au Père selon les Écritures (CM 15, 15), mais ils entendent cette similitude de façon extrinsèque, comme une ressemblance par le vouloir et par l'agir (SA 32; DM 711). Et la rareté des indications qu'ils apportent sur ce point fait voir combien peu ils ont réfléchi à ce concept, capital pour les catholiques.

L'état d'infériorité marqué où les ariens relèguent le Fils ne les empêche pas de continuer à le définir non seulement comme Fils, ainsi que nous l'avons vu, mais également comme Dieu. Cependant cette définition est proposée de façon telle qu'elle fait ressortir son infériorité par rapport au Père, et on préfère de toute façon l'accompagner d'un qualificatif quelconque : *Deus Verbum, Deus unigenitus*, etc. (SA 1; FA 4, 605a; CM 15, 8). Il est Dieu. Mais il est *magnus quidem Deus, non tamen primus* (OIM 874); il est *secundus Deus* (U 703).

Son action est essentiellement celle d'un intermédiaire : grâce à lui, le Père est en contact avec le monde créé. Son intervention débute avec la création : le Fils est engendré-créé par le Père justement pour opérer cette création du monde (SA 3; FA 15, 620a). C'est précisément le fait que le Fils est créateur qui lui assure la divinité : il est *Deus* en tant que *creator*; il est le seul être qui partage avec le Père cette prérogative (FA 3). Le Fils gouverne le monde créé : d'où sa domination complète sur toute la création dont il est *rex* et *dominus* (FA 1, 598a; U 707); une domination qui n'aura pas de terme et qui est destinée à progresser jusqu'à la fin du monde (SA 34). En vertu de ces prérogatives, le Fils est objet d'adoration de la part des créatures (SA 27; CM 15, 2) et, dans sa triple dignité de *rex, propheta, sacerdos* (OIM 613a, 629d), il est l'unique intermédiaire par lequel l'homme, mais aussi toute la création, peuvent entrer en contact avec Dieu (SA 33; FA 5; CM 12; 15, 4. 19).

Comme les catholiques, les ariens voient dans l'incarnation le point culminant de l'activité du Christ dans le monde. En distinguant par commodité le but de l'incarnation du Logos de la façon dont celle-ci s'est réalisée, nous pouvons affirmer sans plus que, sur ce premier point, la position des ariens coïncide essentiellement avec celle de leurs adversaires : le Christ est descendu sur terre pour racheter l'homme pécheur que la faute d'Adam avait soumis au pouvoir du diable et de la mort. Comme homme, il s'est soumis au péché et à la mort afin de faire de l'homme un fils de Dieu (Maximim, *Serm.*, 3, 738; 15, 761; FA 10, 614). Il ressort donc que, en pleine cohérence avec la tendance fondamentale de leur pensée, les ariens voient nettement l'œuvre rédemptrice du Christ dans une optique de soumission.

Quant au mode de l'incarnation, les ariens de langue latine n'ont aucun doute sur le fait que le Christ est né miraculeusement de la Vierge et ils mettent bien en relief le caractère unique de sa génération, tant divine qu'humaine : *Deus sine matre, homo sine patre* (Maximin, *Serm.*, 1, 732). L'union à l'homme n'a pas comporté d'altération de la nature divine du Logos; mais, coexistant en une unique personne (OIM 635a) avec l'humanité, la divinité est demeurée immunisée contre la mort (FA 13), même si indirectement elle a ressenti l'humiliation de la croix (DM 718; Sa 7, 13). Pour comprendre pleinement cette dernière affirmation, il faut se rappeler que les ariens avaient adopté le modèle christologique reposant sur la dualité *logos-chair*, celui dont témoignait déjà l'Orient dans la seconde moitié du IIIe siècle; selon

ce modèle, le Logos aurait pris un corps humain privé d'âme en assumant lui-même la fonction de celle-ci. Durant la première partie de la controverse, cette thèse n'avait suscité qu'un intérêt marginal. Mais cette façon d'envisager le Christ avait ensuite été fortement mise en valeur justement par un champion de la lutte contre l'arianisme, Apollinaire de Laodicée : d'où l'apparition d'une nouvelle polémique qui, en Orient, était venue plus ou moins interférer avec la querelle arienne.

Les textes assez tardifs dont nous nous occupons mettent en relief ce nouveau moment du conflit : nous y trouvons quelques affirmations explicites selon lesquelles le Christ n'aurait pas possédé d'âme outre son corps humain (FA 13, 617 ; OIM 853c 859c). Ce point de la controverse est surtout souligné dans l'*Opus imperfectum in Mt*, en parfaite consonance avec la doctrine d'Apollinaire. Celui-ci avait soutenu que, si on admettait que le Fils avait assumé une humanité totale, y compris l'âme, et donc une humanité se suffisant à elle-même, l'union de celle-ci avec la divinité ne serait survenue que de façon extérieure : sur la croix la divinité serait restée totalement étrangère à la souffrance de l'humanité, si bien que Dieu n'aurait participé que de façon indirecte à la rédemption. En revanche, l'union du Logos divin avec un corps humain incapable d'agir par lui-même assurait une union intrinsèque entre l'humanité et la divinité, et donc une participation directe de la divinité à l'œuvre de la rédemption. C'est précisément le sens de plusieurs affirmations de OIM (653b ; 777b ; 889bc) où les catholiques, qui soutenaient que le Fils avait assumé l'humanité totale, sont accusés de croire que la rédemption n'aurait eu lieu que par l'intervention d'un *purus homo* sans participation de la divinité, ce que l'auteur de OIM, en accord avec toute la tradition, ne saurait admettre.

En ce qui concerne le Saint-Esprit, les ariens de langue latine sont exactement sur la même longueur d'onde qu'Eunomius : à partir des passages néo-testamentaires affirmant que tout a été créé par le Père par l'intermédiaire du Fils (Jn 1, 3 ; I Co 8, 6), ils considèrent le Saint-Esprit comme la première et la plus grande de toutes les créatures créées par le Fils en conformité à la volonté du Père (U 704 ; SA 10. 26). Nous avons vu que, pour les ariens, le Christ était également une créature, mais douée de la double prérogative d'être créée directement par le Père et d'être à son tour créateur par volonté du Père. On n'attribue au Saint-Esprit ni l'une ni l'autre de ces deux supériorités : créé par le Fils tout comme les autres créatures,

il ne déploie aucune activité créatrice ni n'exerce aucun pouvoir sur la création (U 705 ; FA 14 ; 15, 620 ss.) ; il en résulte qu'à la différence du Fils le Saint-Esprit n'est considéré ni comme *Deus* ni comme *dominus* et qu'il ne saurait être objet d'adoration (FA 3 ; 14 ; U 707).

Il est donc clair que, pour les ariens, le Saint-Esprit n'entrait pas dans le cercle du monde divin, mais faisait partie de la création entendue comme ensemble des êtres créés par le Fils par la volonté du Père. Or la tradition associait systématiquement l'Esprit Saint au Père et au Fils dans la formule baptismale et dans la profession de foi. C'est pourquoi, en hommage à cette tradition, les ariens traitaient toujours de l'Esprit Saint en même temps que des autres personnes divines, mais seulement pour en faire ressortir l'infériorité radicale par rapport au Père et au Fils (SA 31 ; U 704 ; FA 14). Tout comme le Fils est le *minister* par l'intermédiaire duquel le Père agit dans le monde, l'Esprit Saint est également le *minister* dont se sert le Fils pour réaliser la volonté du Père (SA 13. 14. 18. 20. 22 ; FA 3, 601). Son action n'a pas la même extension que celle du Christ : l'Esprit Saint n'est pas *ubique diffusus* mais agit à l'intérieur de l'Église, comme force illuminatrice et sanctificatrice (CM 15, 22 ; FA 3, 601). Dans son domaine beaucoup plus restreint, il agit comme second intermédiaire après le Christ et près du Christ, tandis que celui-ci intervient auprès du Père (FA 14, 619b).

Sur la Trinité prise dans son ensemble, c'est-à-dire sur l'ensemble des relations qui relient et caractérisent l'une par rapport à l'autre les personnes divines, les ariens sont plus enclins à combattre la doctrine catholique qu'à affirmer leur doctrine propre. L'accusation fondamentale qu'ils formulent contre leurs adversaires est de confondre les trois personnes divines en les considérant comme égales par nature et de professer par conséquent l'hérésie sabellienne : pour eux, la distinction des personnes introduite dans la Trinité par les catholiques était insuffisante et fictive, parce qu'elle ne comportait pas de distinction de nature, de substance et de dignité (DM 702. 713. 716. 724 ; U 704. OIM 807b). Par ailleurs, les ariens tiraient également de la doctrine catholique de la parfaite égalité des personnes divines l'accusation de trithéisme, donc une accusation parfaitement contraire à celle de sabellianisme (DM 724).

De leur côté, ils se servent assez peu du terme de *Trinitas* (FA 2), ce qui avait déjà été le cas d'Eunomius. En effet, en

insistant non seulement sur la distinction des personnes mais sur celle de trois substances (SA 27) et en niant l'égalité des personnes pour disposer au contraire celles-ci en ordre hiérarchique précis, ils en arrivaient à proposer une Trinité ordonnée non pas horizontalement, à la façon égalitaire dont la concevaient les catholiques, mais bien verticalement, en partant de l'infériorité de la troisième personne par rapport à la deuxième et de la deuxième par rapport à la première.

Une telle conception trouvait son pendant dans la tradition, par exemple chez Tertullien et Origène. Mais, chez ces auteurs, la plénitude de la divinité des trois personnes tout comme leur nette distinction de la création étaient hors de question. Au contraire, les ariens professaient une Trinité non seulement à degrés, mais même hétérogène quant à ses membres : en effet ceux-ci se séparent non seulement par leur dignité, mais également par leur nature et leur substance ; et si le Fils, même radicalement dépouillé de pouvoir, participe de quelque façon à la réalité du Père, l'Esprit Saint, qui relève, en revanche, du monde de la création, se voit arracher même cette prérogative. Les ariens ne pouvaient donc parler de la Trinité comme Dieu, et ils ne l'ont en effet jamais fait. Pour eux, c'était seulement un concept hérité de la tradition, mais privé de tout contenu réel. Voilà pourquoi ils ne la mentionnent que dans le cadre de la polémique, pour nier la doctrine proposée par leurs adversaires.

Littérature gothe

Les rares traces de littérature gothe qui nous soient parvenues se relient d'une manière plus ou moins immédiate à l'activité missionnaire et littéraire d'Ulfila. Il s'agit principalement de quelques manuscrits contenant une traduction partielle du Nouveau Testament (évangiles et corpus paulinien, excepté Hébreux). Les fragments de textes de genres différents se réduisent à bien peu de choses : à côté de quelques gloses et de documents d'intérêt surtout linguistique, nous n'avons à mentionner ici que les restes d'un commentaire de Jean et le début d'un calendrier.

Éditions : E. DIETRICH, *Die Bruchstücke der Skeireins...*, Strasbourg 1903. — E.A. KOCK, *Die Skeireins. Text nebst Übersetzung...*, Lund 1913. — W. STREITBERG, *Die gotische Bibel* I, Heidelberg 1919.

Traduction : Allemande : KOCK, *op. cit.*

Études : A. WILMART, *Les Évangiles gothiques :* RBib 36 (1927) 46-61. — E.A. THOMPSON, *Early Visigothic Christianity :* Latomus 21 (1962) 505-519. — ID., *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966. — F. HAFFNER, *Fragment der Ulfilas-Bibel in Speyer :* Pfälzer Heimat (März 1971) 1-5. — P. SCARDIGLI, *Die Goten. Sprache und Kultur*, Munich 1973. — E.A.E. EBBINGHAUS, *The First Entry of the Gothic Calendar :* JThSt 27 (1976) 140-145.

CHAPITRE II

ÉCRIVAINS HÉRÉTIQUES ET ANTIHÉRÉTIQUES DU IVe SIÈCLE

Durant la seconde moitié du IVe siècle la controverse arienne polarisa en grande partie l'intérêt des écrivains chrétiens de langue latine. Mais il ne manqua pas d'autres mouvements hérétiques et schismatiques qui engendrèrent une littérature de ton plus ou moins polémique. C'est à cette littérature que nous consacrons ce chapitre : on tiendra donc compte du fait que les auteurs que nous groupons ici sont en réalité divers quant à leur genre d'écrits et quant à leur intérêt. Nous n'avons traité ici de certains d'entre eux que pour de pures raisons de commodité.

Littérature donatiste

Le schisme donatiste naquit occasionnellement des séquelles laissées en Afrique par les persécutions de Dioclétien et de Galère. Au cours de celles-ci, comme au cours des précédentes, il y avait eu contraste marqué entre l'héroïsme, parfois fanatique,de certains et l'attitude peureuse de beaucoup d'autres qui avaient cédé à la violence des persécuteurs ou s'étaient de quelque façon compromis avec eux. Parmi ces derniers, il y avait même eu un certain nombre de membres de la hiérarchie qui s'étaient immédiatement soumis au premier édit antichrétien en livrant les livres sacrés et d'autres objets de culte : d'où leur nom de *traditores*. Sans en arriver à ce point, l'évêque de Carthage, Mensurius, n'avait pas approuvé l'attitude fanatique prise pendant la persécution par les intransigeants, car elle pouvait facilement exaspérer l'autorité romaine. D'où les difficultés auxquelles il se heurta à Carthage, alors que, pour d'autres raisons, il s'aliénait l'épiscopat de Numidie. Quand il mourut en 311, trois évêques consacrèrent en hâte son successeur, le diacre Cécilien, lui aussi de tendance modérée. Mais les extrémistes n'acceptèrent pas cette élection et, excités par Lucilla, une riche matrone dont le diacre avait blâmé certaines pratiques superstitieuses, ils réagirent contre lui. On fit valoir contre la validité de l'épiscopat de Cécilien que les évêques de Numidie, traditionnellement invités à participer à l'élection de l'évêque de Carthage, n'y avaient pas pris part, et que parmi ceux qui avaient consacré celui-ci,

il y avait Félix d'Aptonge, un *traditor*. Soixante-dix évêques numides se réunirent donc à Carthage, déclarèrent nulle l'élection de Cécilien et, en 312, élirent à sa place Majorin, un lecteur protégé de Lucilla, laquelle distribua à cette occasion force argent aux électeurs. Mais Majorin mourut sur ces entrefaites et on lui donna pour successeur Donat, l'habile organisateur de son parti.

Devant la séparation de l'Église d'Afrique en deux blocs, les donatistes prirent en 313 l'initiative de recourir à Constantin en lui demandant l'arbitrage des évêques de Gaule pour résoudre la division. Constantin accepta. En octobre 313, il y eut à Rome une réunion de trois évêques gaulois plus quelques évêques italiens sous la présidence de l'évêque de Rome, Melchiade. Ils tranchèrent en faveur de Cécilien. Les donatistes en appelèrent à l'autorité d'un concile qui se réunit à Arles en 314 tandis qu'une enquête menée en Afrique lavait Félix de l'accusation de *traditor*. Le concile d'Arles trancha également en faveur de Cécilien ; mais les donatistes ne se plièrent toujours pas à la décision. Ce n'est qu'en 316 que Constantin se décida à employer la force contre eux et envoya leurs chefs en exil. Mais, malgré la violence des soldats, les partisans de Donat poursuivirent le schisme si bien qu'en 321 l'empereur promulgua un édit de tolérance et rappela les exilés dans leur patrie.

La ténacité des donatistes à défendre leur cause ne s'explique pas seulement par le fanatisme de certains cercles chrétiens d'Afrique, surtout dans le peuple, et par les dons d'organisation de Donat, subitement projeté dans le rôle de chef charismatique, mais aussi et surtout par le fait que le sentiment antiromain, très diffus en Afrique chez les gens les plus pauvres opprimés par la fiscalité excessive de l'administration romaine et réduits à la misère noire, contribuait de façon décisive à alimenter le zèle donatiste. Aux yeux de ces gens, l'Empire romain paraissait un instrument diabolique et peut-être irrémédiablement antichrétien. De ce fait, nombreux étaient en Afrique ceux qui n'avaient pas apprécié le nouveau cours des choses imprimé par Constantin au sujet des rapports de l'Église et de l'Empire. Les conflits entre Cécilien et Majorin furent l'étincelle qui provoqua le jaillissement de la flamme antiromaine. En opposition à l'Église de Cécilien, qui collaborait avec l'oppresseur détesté, les donatistes avaient conscience de former la véritable Église, l'Église parfaite, celle des pauvres et des martyrs. D'où leur attitude intransigeante et la violence de leur action aux dépens des membres de l'Église catholique.

Les donatistes eurent pendant longtemps le champ libre en Numidie et en Afrique, et Donat sut en profiter pour organiser son Église et mettre en mauvaise passe les catholiques, incapables de s'opposer efficacement aux schismatiques. Ce n'est qu'en 347 que Constant intervint en envoyant deux hauts fonctionnaires, Macaire et Paul, avec mission de régler le conflit. Mais Donat et les siens refusèrent ouvertement de collaborer avec l'autorité romaine en n'en acceptant pas l'ingérence dans les affaires de l'Église. Macaire recourut alors à la force et, usant de la violence, fit disperser les donatistes et exiler leurs chefs, dont Donat. Mais quand, en 362, Julien autorisa les exilés à rentrer chez eux, les donatistes se réorganisèrent immédiatement sous la conduite habile de Parménien, successeur de Donat. En dépit de plusieurs schismes qui affectaient ses adversaires, l'Église catholique se vit une fois de plus mise en difficulté et péniblement réduite à la défensive.

Ce ne fut qu'à la fin du siècle, avec Aurélius de Carthage et Augustin, que les catholiques furent d'une certaine manière en mesure de réagir avec quelque succès à la pression donatiste. Mais ils ne purent triompher de leurs adversaires qu'avec l'appui du pouvoir impérial. À la suite d'un concile catholique tenu à Carthage en 404, Honorius publia l'année suivante un édit contre les schismatiques. En 410 se tint à Carthage une grande conférence à laquelle participèrent les chefs des deux partis, et les donatistes en sortirent battus. À la suite de quoi, Honorius publia en 412 un édit encore plus sévère qui conduisit à l'anéantissement des donatistes en tant que force active et organisée ; cependant l'*animus* antiromain qui en alimentait le zèle fanatique resta violent. Mais plus tard, l'invasion vandale viendra confronter l'Église d'Afrique à des problèmes autrement plus pressants.

Pour défendre et propager leurs idées sur l'Église authentique et parfaite, les donatistes ont écrit un bon nombre de choses, mais sans varier les thèmes et sans montrer une grande richesse doctrinale. À la seule exception de certains témoignages hagiographiques, toute cette littérature n'a pas survécu à l'anéantissement de la secte. Nous pouvons cependant en connaître quelque chose surtout grâce aux réfutations des catholiques, en premier lieu d'Augustin et d'Optat, auxquelles il faut ajouter les notes de Jérôme sur Donat (*De vir. ill.*, 93) et celles de Gennade sur Vitellius et Macrobe (*De vir. ill.*, 4 et 5). Nous possédons une information d'une certaine consistance surtout sur certaines œuvres de Donat, de Parménien, de Pétilien et de Cresconius.

Donat écrivit aux environs de 336 une *Epistula de baptismo* dans laquelle il soutenait la thèse que les membres de l'Église catholique, privés de la grâce divine, ne pouvaient être considérés comme chrétiens et qu'en conséquence le baptême qu'ils administraient n'avait aucune valeur. Il fallait donc rebaptiser les catholiques qui passaient au donatisme. Cette thèse devait devenir un point fondamental de la doctrine et de la pratique donatistes. Donat écrivit également un ouvrage au sujet de la Trinité, *Sur le Saint-Esprit*, selon Jérôme, *De Trinitate*, selon Augustin. Au dire de Jérôme, Donat y proposait une conception subordinatienne de la Trinité assez proche de la doctrine arienne. Nous savons du reste qu'à l'occasion du concile de Sardique de 343 il y eut des tentatives d'accord entre ariens et donatistes, mais sans résultats concrets.

Parménien, d'origine espagnole ou gauloise, prit la tête des donatistes à partir de 362. Habile et modéré, il régit avec efficacité l'Église donatiste jusqu'à sa mort en 391. Outre des *Psaumes* destinés à un usage liturgique et à une fonction de propagande, il écrivit un traité de cinq livres contre les catholiques (vers 362) dont nous connaissons les grandes lignes grâce à la réfutation qu'en fit Optat. Dans le premier livre, Parménien exposait la doctrine donatiste du baptême ; dans le deuxième, il précisait les caractères de la véritable Église et cherchait à surmonter la difficulté éprouvée par les donatistes du fait qu'ils se limitaient à la seule Afrique, à l'exception d'une petite communauté installée à Rome. Dans le troisième livre, Parménien accusait les catholiques d'être responsables du schisme et de l'intervention du pouvoir politique ; dans le quatrième, il exposait les souffrances des donatistes et les persécutions dont ils étaient l'objet. Dans le cinquième, il interprétait les anathèmes de l'Ancien Testament *de oleo et sacrificio peccatoris* dans un sens hostile aux sacrements administrés par l'Église catholique. Le même auteur écrivit aussi une lettre à Tyconius (vers 378), un donatiste dissident dont nous parlerons un peu ci-dessous (cf. p. 169). On connaît le contenu de cet écrit par la réfutation d'Augustin *(Contra epistulam Parmeniani)*. Parménien y accusait Tyconius d'incohérence parce qu'il refusait les points fondamentaux du Credo donatiste mais ne se décidait pas pour autant à adhérer à l'Église catholique. Contre l'argument de Tyconius relatif à l'unité comme caractère distinctif de la véritable Église, Parménien soutenait que seule l'Église donatiste était vraiment telle du fait des persécutions dont elle avait été l'objet de la part du pouvoir politique (= Église des martyrs). La théorie baptismale que nous connaissons déjà ne faisait pas défaut.

À cheval sur le IVe et le Ve siècle, Pétilien de Constantine fut un élément de pointe du donatisme. Il joua un rôle important à la conférence de Carthage de 410. Son *Epistula ad presbyteros et diaconos* (aux environs de 401) passait en revue toutes les questions dont débattaient catholiques et donatistes, tandis que le *De unico baptismo* était uniquement consacré au baptême. Augustin réfuta méthodiquement l'*Epistula* dans les livres I et II du *Contra litteras Petiliani*. Pétilien réagit avec une *Epistula ad Augustinum* que celui-ci réfuta de nouveau dans le livre III de son même ouvrage. Un certain Cresconius prit alors la défense de Pétilien, et Augustin lui répliqua dans les quatre livres du *Contra Cresconium*. Dans son écrit, Cresconius traitait aussi du baptême, de la responsabilité concernant le schisme, de la persécution. Un certain Fulgence, que nous connaissons par la réplique pseudo-augustinienne du *Contra Fulgentium*, traita encore certains de ces thèmes sous forme épistolaire.

Exaltant les martyrs, les donatistes s'intéressaient aussi à l'hagiographie. Rappelons les *Acta* de Saturnin, de Dativus, de Félix et de ses compagnons martyrisés au cours de la persécution de Dioclétien pour n'avoir pas livré les livres sacrés ; les *Acta* de Marculus et ceux de Maximien et d'Isaac, victimes de la répression antidonatiste au temps de Constant. Les visions qui confortaient les prisonniers rappellent la *Passio* de Cyprien dans la version de Pontius et la *Passio Perpetuae* ; les amplifications à caractère rhétorique et le ton compliqué du récit font plus penser à ce qu'on appelle les Passions épiques qu'à la simplicité des *Acta* historiques. Les *Acta* de Saturnin s'accompagnent d'un appendice polémique qui rappelle l'attitude de Mensurius et de Cécilien, tous deux hostiles aux *confessores* au temps de la persécution de Dioclétien.

Donat, Parménien, Pétilien, etc. — *Éditions :* C. ZIWSA : CSEL 26 (1893) : PLS 1, 184-187. — *Consolatio anni 411 :* SCh (1972) 194-195. — CCL 149a.

Études : Donat : J. FERRON : DHG 14 (1960) 649-650.
Parménien : T. SAGI-BUNIČ, *Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum :* Laurentianum 3 (1962) 167-209. — E. DINKLER : PWK 18, 4 (1949) 1549-53 (cf. aussi Optat de Milève).
Pétilien : (cf. aussi Augustin) : E. DINKLER : PWK 19, 1 (1937) 1132-36. — J.M. DEL ESTAL, *Testimonio positivo de Petiliano sobre la inexistencia*

de monacato en Africa antes de S. Augustín : Studia Monastica 3 (1961) 123-136. — B. QUINOT, *C. Litteras Petiliani III, XL, 48 et le monachisme en Afrique*, REAug 13 (1967) 15-24.

Hagiographies-Éditions : cf. CPL nn. 719-721, 2055.
Saturnin et Davitus : PL 8, 689-715. — P. FRANCHI DE CAVALIERI, *Note agiografiche* 8 : ST 65 (Rome 1935) 3-71 ; cf. BHL 7492.
Marculus : PL 8, 760-766 ; cf. BHL 5271.
Isaac et Maximien : PL 8, 767-774. — *Historiae plurimorum sanctorum*..., Coloniae, 1483, f. 456[bd] (= Lovanii 1485, f. 305[rv]) : cf. BHL 4473-74.
Donat et Advocatus : PL 8, 752-758 ; cf. BHL 2303b. *Les Actes de Saturnin, etc.*, trad. franç., A.-G. HAMMAN, *Les Martyrs de la grande persécution*, Paris 1979, 59-64, PDF.

Études : W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965 (rec. de Gaiffier : AB 85 (1967) 521-523). — ID., *The Donatist Church*... (rec. de Gaiffier AB 75 (1957) 236-238). — DREWERY : JEH 23 (1972) 251-266).

Étant donné la rareté des sources écrites parvenues jusqu'à nous, on a surtout étudié le donatisme comme phénomène social. En ce qui concerne ces sources, la bibliographie comporte également des ouvrages d'inspiration antidonatiste : cf. Augustin et Optat.

Études : G. BAREILLE : DThC 4 (1939) 1701-28 (cf. DHG 14 (1960) 654-655). — CPL nn. 709-721. — J.P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958 (rec. A. Pincherle, *Note sul donatismo* : SMSR 33 [1962] 155-169). — B. BALDWIN, *Peasant Revolt in Africa in the Late Roman Empire* : Nottingham Medi. Studies 6 (1961) 3-11. — E.L. GRASMUECK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964. — E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Stockholm 1964 (rec. P.A. Février, *Toujours le Donatisme*... : RSLR 2 (1966) 228-240). — S. LANCEL, *Originalité de la province ecclésiastique de Byzacène aux IV[e] et V[e] siècles* : Cahiers de Tunisie 12 (1964) nn. 45-46, pp. 139-154. — W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965. — S. LANCEL, *Aux origines du Donatisme et du mouvement des circoncellions* : Cahiers de Tunisie 15 (1967 = Mélanges Ch. Saumagne) 183-188. — S. GHERRO, *Stato e Chiesa di fronte alla controversia donatista nei primi anni dell'età costantiniana* : Stud & Doc Hist & Iuris 36 (1970) 359-409. — W.H.C. FREND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1971[2] (1952[1] : rec. de Gaiffier : AB 75 [1957] 236-238). — DREWERY : JEH 23 (1972) 251-266. — R.B. ENO, *Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists* : REAug 18 (1972) 46-50. — M. OVERBECK, *Augustin und die Circumcellionen seiner Zeit* : Chiron 3 (1973) 457-463. — W.H.C. FREND, *Heresy and Schism as Social and National Movements* : D. Baker, Schism heresy and religious protest, Cambridge 1972, 37-56. — D. RAYNAL, *Culte des martyrs et propagande donatiste à Uppena* : Les Cahiers Tunisie 21/81-82 (1973) 33-72. — S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411*, Sch 104-105, Paris 1972 (= texte latin CCL 149A, Turnhout 1974). — T. KOTULA, *Conferenza di Cartagine del 411* (en polonais avec résumé en français) : Acta Un. Wratil. 246 Antiquitas 5 (1975) 79-90. — W.H.C. et K. CLANCY, *When did the Donatist Sch. begin?* : JThS 28 (1977) 104-109. — W.H.C. FREND : DPAC (1983) 1014-1025.

TICONIUS

Par sa culture, surtout scripturaire, et par sa modération et son indépendance de jugement, choses absolument étrangères à des schismatiques connus pour leur fanatisme, Ticonius, dont nous avons déjà dit qu'il avait été l'objet d'attaques de la part de Parménien, tint une place à part dans les rangs donatistes au point de finir même par entrer en conflit avec eux. Intervenant entre 370 et 390, il sut repérer avec finesse les points faibles de la doctrine ecclésiologique et baptismale du donatisme et il ne manqua pas de les signaler dans ses écrits. C'est justement pour cela que Parménien voulut le réfuter et qu'il fut condamné vers 380 par un concile de sa propre Église. Mais, même alors, il ne sentit pas la nécessité d'adhérer à une Église catholique qu'il considérait comme une Église de *traditores* : il forma alors un parti à lui tout seul en s'adonnant à ses études préférées. Augustin tenait ce singulier personnage en haute estime et, comme Gennade (*De vir. ill.*, 18), il nous renseigne abondamment sur lui.

Le *De bello intestino* et le *Expositiones diversarum causarum*, écrits entre 370 et 375, deux ouvrages à la source de son conflit avec les donatistes, ne nous sont pas parvenus. Il s'agissait de deux œuvres jumelles consacrées, la première à l'exposé des thèses de l'auteur, la seconde à leur diffusion. Ticonius y affirmait que l'universalité était un caractère constitutif de la véritable Église et il contestait la prétention des donatistes de former l'Église des parfaits. Pour cela, il faisait voir, entre autres choses, qu'il y avait des bons et des mauvais au milieu même des schismatiques. Toujours en attaquant les donatistes, Ticonius, à l'instar

d'Optat, soutenait que l'efficacité du baptême ne pouvait dépendre de l'état moral du prêtre qui l'administrait.

Nous avons, en revanche, dans son intégralité, son *Liber regularum*, ou *Liber de septem regulis*, composé autour de 392. Pour autant que nous le sachions, c'est le plus ancien manuel d'herméneutique biblique écrit en Occident, un livre qu'Augustin appréciait au point d'en faire un compte rendu détaillé dans les chapitres finaux du troisième livre du *De doctrina christiana*. Il ne s'agit pas d'un exposé structuré et systématique des principes d'interprétation de l'Écriture sainte, mais de quelques règles dont l'application devait permettre de saisir selon leur sens allégorique des passages de la Bible difficiles à comprendre ou de sens équivoque, cela de façon à ce que, même dans ces passages, le lecteur s'instruise et s'édifie. L'auteur énonce ses sept règles et les explicite en faisant appel à une masse de citations de l'Écriture. Mais celles-ci sont loin d'être toujours claires. De plus d'abondants excursus contribuent encore à obscurcir la ligne générale de l'exposé. En voici les points essentiels.

La première règle, *De Domino et corpore ejus*, explique que lorsque l'Écriture parle du Christ, elle ne fait pas de distinction entre lui et son corps, c'est-à-dire l'Église, et qu'elle passe sans distinction de l'un à l'autre. La pierre qui se détache de la montagne et qui anéantit les royaumes du monde, celle dont parle le livre de Daniel (2, 3) est la figure du Christ. Mais quand cette pierre devient une montagne qui remplit toute la terre, elle n'est plus à proprement parler symbole du Christ mais de l'Église. La deuxième règle, *De Domini corpore bipartito*, explique avec une intention manifestement antidonatiste que l'Écriture parle de l'Église du Christ comme d'un corps formé de deux parties parce que composé de bons et de mauvais. C'est pourquoi l'épouse du Cantique dit : « Je suis noire mais belle » et que Paul en Rm 11, 28 parle en même temps de *inimici* et de *dilecti*. La troisième règle, *De promissis et lege*, veut surtout expliquer les passages pauliniens de Romains et de Galates dans lesquels la loi mosaïque apparaît tantôt comme positive, tantôt comme négative. Ticonius explique l'apparente contradiction à partir du développement de l'économie ancienne, précisément fondée sur la loi, en économie nouvelle, fondée sur la foi, et il défend la fonction propédeutique de la loi (Ga 3, 24). Dans un contexte antignostique et antimanichéen, l'auteur insiste sur la valeur du libre arbitre comme de quelque chose qui, en même temps que la grâce, est déterminant pour le salut de chacun. Et il défend

encore, contre les donatistes, la conception de l'Église comme d'une réalité composée de bons et de mauvais (= Esaü et Jacob qui luttent dans le ventre de leur mère). La quatrième règle, *De specie et genere*, explique, surtout à partir de passages prophétiques, que l'Écriture passe parfois de l'espèce au genre, c'est-à-dire de la partie au tout et vice versa. Ici encore, Ticonius s'intéresse avant tout à l'Église prise en un sens antidonatiste. Il affirme alors que les différentes cités et les nations mentionnées dans l'Ancien Testament sont figures de l'Église, tantôt de celle-ci tout entière (= entier), tantôt de sa fraction bonne ou de sa fraction mauvaise (= partie). A partir de cette idée de passage du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre, il interprète entre autres le passage de Jonas relatif à Ninive (chap. 3). La cinquième règle, *De temporibus*, propose de résoudre certaines contradictions apparentes de la Bible concernant les computs chronologiques en partant de la synecdote (la partie prise pour le tout ou l'inverse). Si on considère qu'à propos de ces computs l'Écriture peut présenter parfois la partie pour le tout et parfois le tout pour la partie, on peut résoudre, par exemple, la contradiction entre Gn 15, 13 (les Hébreux auraient été opprimés par les Égyptiens pendant quatre cents ans) et Is 12, 40 (les Hébreux demeurèrent quatre cents ans en Égypte), une contradiction qui vient du fait que les Hébreux n'ont pas été opprimés tout au long des quatre cents années passées en Égypte, mais seulement à partir de la mort de Joseph. La sixième règle, *De recapitulatione*, explique que l'Écriture concentre en un moment significatif quelque chose qui vaut pour beaucoup plus de temps : les avertissements eschatologiques de Mt 24, 15-18 et de Lc 17, 30 ss. ne concernent pas seulement le moment de la parousie : il faut en tenir compte tout le temps. La septième règle, *De diabolo et corpore ejus*, correspond exactement à la première : quand l'Écriture parle du diable, elle entend aussi son corps, c'est-à-dire ceux qui lui appartiennent. C'est ainsi que quand Isaïe parle de Lucifer tombant du ciel (19, 12 ss.), la mention de tous les rois et de tous les peuples renvoie au corps du diable.

Antérieurement au *Liber regularum*, Ticonius avait écrit un commentaire de l'Apocalypse dont nous ne possédons plus l'intégralité. Mais un manuscrit de Turin provenant de Bobbio nous a transmis la copie de certains passages relatifs aux chapitres 2. 3. 7. 8. 9. 10. 11. 12. L'ouvrage eut un grand succès entre le Ve et le VIIe siècle et d'autres commentateurs l'utilisèrent abondamment : des comparaisons attentives entre les commentaires

de l'Apocalypse de Primasius, de Césaire d'Arles de Bède et surtout de Beatus de Libène (VII[e] siècle) permettent de nous faire une image beaucoup plus étendue du texte de Ticonius. Les fragments de Turin sont, de toute façon, suffisamment importants pour nous donner une idée assez précise du caractère général de l'œuvre.

Le genre d'interprétation qui y dominait était celui de l'allégorie, et Ticonius y a appliqué ses *Regulae*. Pour l'alternance genre-espèce, cf. 2, 21-23 ; 12, 1. L'interprétation tend à considérer de façon spirituelle certaines particularités du texte johannique, par exemple les idoles et la fornication de 2, 20, les cataclysmes et les catastrophes de 11, 6. 13 ; 12, 4. Il y a parfois actualisation dans la vie présente de l'Église de certains détails eschatologiques, par exemple de 7, 17. Ticonius s'intéresse principalement au rapport entre le Christ et l'Église. Surtout, dans la ligne essentielle de sa pensée, il découvre celle-ci sous les figures les plus variées : les anges, 2, 19 ; 8, 2. 6 ; 10, 10 ; 11, 18 ; la Jérusalem nouvelle, 3, 12 ; l'autel, 8, 3 ; les anciens, 9, 7 ; les chandeliers, 11, 4 ; la femme revêtue de soleil, 12, 1 (le Christ est le soleil, les Apôtres forment la couronne de douze étoiles, les hérétiques sont la lune sous les pieds de la femme, le Christ incarné son Fils). Même dans cet ouvrage, Ticonius critique le particularisme des donatistes *qui angustam nituntur facere ecclesiam dei*, laquelle est au contraire répandue dans le monde entier (3, 9. 10. 12). En celle-ci il y a deux peuples, un bon et un mauvais, *pars dei quae luci est comparata, et pars diaboli tenebrarum obscuritatibus circumsepta* (8, 12).

Éditions : PL 18, 15-66 ; PLS 1, 621-652. — F.C. BURKITT, *The Rules of Tyconius*, Cambridge 1894. — F. LO BUE-G.C. WILLIS, *The Turin Fragments of Tyconius, Commentary on Revelation*, Cambridge 1963 (rec. G. Bonner : JThSt n.s. 16 [1965] 199-204).

Études : E. DINKLER : PWK[2] 6, 1 (1936) 849-856. — CPL nn. 709-710. — T. HAHN, *Tyconius Studien. Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Leipzig 1900 (rééd. Aalen 1970). — H.A. SANDERS, *Beati in Apocalypsim libri XII*, Romae 1930. — K. FORSTER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius* : MTZ 7 (1956) 173-183. — J. RATZINGER, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum »* : REAug 2 (1956) 173-187. — L.J. VAN DER LOF, *Warum wurde Tyconius nicht katholisch* : ZNW 57 (1966) 260-283. — A. PINCHERLE, *Nuovi frammenti di Ticonio* : RSLR 5 (1969) 756-757. — G. BONNER, *Towards a Text of Tyconius* : SP 10 (TU 107, 1970) 9-13. — P. CAZIER, *Le* Livre des règles *de Tyconius. Sa transmission du* De doctrina christiana *aux* Sentences *d'Isidore de Séville* : REAug 19 (1973) 241-261. — A. PINCHERLE : RRS 2 (1978) 357-365. — E. ROMERO-POSE : Greg 60 (1979) 513-544. — ID., Aug 19 (1979) 469-486.

OPTAT

Privée de guide efficace jusqu'à Augustin et Aurélius, l'Église catholique d'Afrique et de Numidie ne chercha qu'avec peine et sans grand succès à entraver le flot donatiste qui débordait de tous côtés, et à contrecarrer son prosélytisme. Dans le domaine littéraire, avant le flot des œuvres d'Augustin, nous ne connaissons (non seulement nous, mais déjà les Anciens) qu'un seul écrit prenant le parti catholique contre les donatistes, celui d'Optat de Milev. Nous ne savons rien de l'auteur sinon qu'il fut évêque de Milev, en Numidie, et que Jérôme ne connaissait de lui que les ouvrages rédigés *adversus Donatianae partis calumniam* au temps de Valentinien et de Valens (*De vir. ill.*, 110). Comme on le voit, Jérôme n'en donne pas de titre précis, pas plus que les manuscrits : ceux-ci portent seulement *Liber* I, II, etc., d'Optat de Milev. Il ne faut donc pas regarder comme intitulé originel celui que nous lisons dans les éditions modernes : *Adversus Parmenianum* : il n'a qu'une valeur indicative en tant qu'Optat effectivement réfute l'œuvre anticatholique de l'évêque donatiste.

Tel que nous l'ont transmis les manuscrits, l'ouvrage d'Optat est réparti en sept livres et se termine par un appendice contenant des documents regardant la querelle donatiste. Mais Jérôme *(loc. cit.)* parle seulement de six livres et Optat lui-même, lorsqu'il donne le plan de son ouvrage en I 7, énumère six points qui correspondent exactement au contenu des six premiers livres. On n'a donc pas manqué de regarder le livre VII comme inauthentique et ajouté par d'autres. En réalité, comme on le voit dès le départ, il est bien écrit par Optat qui l'ajouta dans un second temps à son ouvrage au cours d'une nouvelle prise de position contre les schismatiques. Quelques indices trouvés dans certains manuscrits font penser qu'à cette occasion Optat aurait également revu çà et là les six premiers livres en faisant quelques modifications et quelques ajouts, par exemple, une partie du chapitre 8 du livre III. C'est aussi probablement à ce moment qu'il y joignit l'appendice. Les doutes avancés par certains sur l'authenticité de quelques documents qu'on y trouve sont sans

consistance. En s'appuyant sur le donné hiéronymien et sur certains indices internes, on peut en faire remonter la première rédaction aux environs de 370-374. Dans la mesure où Sirice fut élu évêque de Rome en 385, on considère la mention de ce personnage comme de l'évêque de Rome à ce moment-là (II 3) comme une précision ajoutée au temps de la seconde rédaction. On date donc celle-ci des environs de 385-390.

Nous avons dit qu'Optat conçut son ouvrage comme une réfutation systématique de l'écrit philodonatiste de Parménien. Au début, il rappelle rapidement les cinq points fondamentaux du texte de Parménien et les six selon lesquels il articule sa réponse. Mais avant d'introduire le développement ordonné et systématique de ceux-ci, il rejette l'affirmation de son adversaire suivant laquelle, en exaltant le baptême, il aurait franchement parlé de purification des *sordes* de la chair du Christ lors de sa descente dans le Jourdain. Rappelant en outre la condamnation parménienne des dommages provoqués par les hérésies désormais passées d'actualité (Marcion, Praxéas, Sabellius, Valentin, etc.), il introduit un point fondamental de son exposé : la distinction entre hérétiques et schismatiques, ceux-ci étant seulement coupables au niveau de la discipline ecclésiastique, ceux-là l'étant au niveau doctrinal, et devant alors à juste titre être rebaptisés. Après l'introduction, Optat traite le premier point de sa réfutation : le problème des *traditores*, celui qui avait été l'étincelle provoquant l'éclatement de la crise donatiste. Contre Parménien, qui avait soutenu la nullité de l'ordination épiscopale de Cécilien, Optat reconstitue l'histoire des débuts du schisme jusqu'au concile de Rome présidé par Melchiade. Il met clairement en lumière les fautes des donatistes. Il insiste surtout sur le fait, mis en évidence par le diacre Nundiniarius, que précisément certains des évêques numides qui avaient accusé Félix d'Aptonge d'être *traditor* avaient eux-mêmes été *traditores*, ce qu'établissait le premier des documents apportés en annexe.

Le deuxième livre discute l'affirmation de Parménien selon laquelle l'Église donatiste constitue l'unique Église catholique parce que jouissant des prérogatives de celle-ci. Optat réfute cette prétention pharisienne en montrant comment l'Église donatiste se cantonne en réalité dans une petite partie du monde, tandis que l'Église catholique d'Afrique est en communion avec toutes les autres Églises. À cette occasion, il exalte avec force l'unité de l'Église et le primat de l'Église romaine, et il donne la liste des évêques de celle-ci (chap. 2-3). Il ironise sur la tentative des donatistes d'établir une communauté dans l'*Urbs*. La déclaration de Parménien que ne peut se dire Église celle qui se repaît de sang (des donatistes) provoque sa riposte : il aborde avec force détails les violences dont les donatistes s'étaient rendus coupables envers les clercs aussi bien qu'envers les laïcs catholiques.

Dans le troisième livre, Optat aborde l'accusation lancée aux catholiques d'avoir réclamé l'intervention de la milice romaine contre les donatistes ; il cherche à minimiser cette intervention dont de toute façon le chapitre 7 affirme (même si ce n'est qu'indirectement) la licéité en s'appuyant sur des récits vétéro-testamentaires. Il rappelle une fois de plus les violences des donatistes et condamne leur attachement fanatique à Donat. Il conteste qu'on puisse considérer comme martyrs les donatistes victimes de la répression romaine, car on ne peut parler de martyrs que là où la persécution vient des païens ; les donatistes au contraire *quicquid potuerunt pati, si occidi malum est, mali sui ipsi causa sunt* (chap. 6). C'est dans ce contexte qu'Optat aborde le point névralgique de la controverse : l'attitude des donatistes et des catholiques dans les conflits de l'Empire romain. Mais il le fait cependant de manière à faire ressortir que, malgré leurs divergences, les deux camps partagent substantiellement la même foi (chap. 9). Optat est un loyaliste absolument convaincu : pour lui, depuis que les empereurs sont devenus chrétiens, l'identification du christianisme et de l'Empire est un fait accompli (le *non enim respublica est in ecclesia sed ecclesia in republica* se trouve au chap. 3), de sorte que l'hostilité de Donat envers Constant, *catholicus imperator*, est impardonnable. Étant donné cette mentalité, Optat était le moins apte qui soit à entrer dans la complexité des motifs socio-économiques sous-jacents au refus donatiste de l'Empire et à l'accord entre celui-ci et l'Église, et il élude de ce fait la signification la plus profonde du conflit.

Dans le quatrième livre, le plus court, Optat s'arrête sur le refus donatiste d'accepter comme valides la confirmation et l'eucharistie conférées par les prêtres catholiques traités comme des pécheurs. Mettant l'accent sur le radicalisme des donatistes qui veulent exaspérer un conflit laissant pourtant indemnes les points fondamentaux de la foi, Optat fait ressortir la prétention des adversaires quand ils jugent les catholiques comme des pécheurs et réfute les passages scripturaires, à vrai dire fort vagues, avancés pour justifier le refus des sacrements administrés par les prêtres catholiques. Dans le cinquième livre, il reprend et développe les mêmes thèmes que dans le quatrième en les appliquant au

point qui divisait le plus profondément donatistes et catholiques : le refus de considérer comme valide le baptême administré par un prêtre catholique considéré comme pécheur, et par conséquent l'habitude de rebaptiser le catholique passant dans les rangs schismatiques. Pour justifier leur pratique, les donatistes se référaient à Cyprien. Celui-ci ne considérait pas comme valide le baptême administré par des hérétiques. Optat fait remarquer qu'on ne regarde effectivement pas comme valide ce sacrement quand il est donné par de véritables hérétiques; mais que les catholiques et les donatistes *una est ecclesiastica conversatio* (chap. 1), ce qui fait qu'on doit considérer comme valide le baptême donné tant par les uns que par les autres. Ce sacrement a en effet trois éléments constitutifs *(species) : prima in trinitate, secunda in credente, tertia in operante*, mais seuls les deux premiers, c'est-à-dire l'exactitude de la formule baptismale, entendue comme le résumé de la règle de foi, et la foi de celui qui reçoit le baptême sont des éléments indispensables, tandis que ce n'est pas le cas de la sainteté du ministre : *operarii mutari possunt, sacramenta mutari non possunt* (chap. 4). Si, en effet, nous faisons dépendre la validité du baptême de la sainteté du ministre, c'est comme si nous admettions que la volonté de l'homme peut mettre obstacle à la volonté salvifique de Dieu telle qu'elle se concrétise justement dans le don du baptême. Ce n'est pas le ministre qui infuse l'Esprit Saint dans le baptisé, mais bien Dieu lui-même. Ici, il y a plus qu'une esquisse de la doctrine augustinienne selon laquelle le sacrement est efficace *ex opere operato* et non *ex opere operantis*.

Le sixième livre est consacré à la présentation des excès des donatistes : pour souligner au maximum leur conviction de l'invalidité des sacrements et des ordinations catholiques, ils en étaient arrivés à détruire les autels et les calices des églises catholiques, à laver et à parsemer de sel les églises elles-mêmes, afin de les purifier, et à faire changer aux vierges consacrées leurs bandeaux de laine. Dans le septième livre, dont nous avons dit qu'il avait été ajouté quelques années plus tard, Optat rappelle une fois de plus les excès donatistes et défend l'œuvre de Macaire, l'envoyé de Constant qui s'était servi de la force militaire contre les donatistes. Dans ce livre, de tonalité encore plus conciliante que les précédents, il s'oppose à la thèse donatiste selon laquelle l'Église n'accueille en son sein que les parfaits : l'Église, qui est étendue au monde entier (romain) est comme le champ cultivé de la parabole de Mt 13, 24 ss. : *et in uno agro nascuntur diversa semina, sicut in ecclesia non est similis turba animarum* (chap. 2). La séparation entre le bon grain et l'ivraie n'aura lieu qu'au jour du jugement, lors de l'intervention déterminante de Dieu.

Nous avons plusieurs fois souligné le ton modéré et la tendance irénique de la polémique d'Optat : c'est là un caractère de son œuvre qui la distingue des autres de même genre littéraire, habituellement beaucoup plus aggressives et violentes. Cela tient au fait qu'Optat cherche à minimiser les raisons du conflit entre catholiques et donatistes de façon à présenter ceux-ci comme des extrémistes radicaux qui exacerbent la controverse par fanatisme. En ce sens, il met heureusement en relief le pharisaïsme à la fois ingénu et plein d'orgueil de ceux qui s'imaginent constituer l'Église des parfaits, tandis qu'il ne lui est pas difficile de démolir, parfois avec une pointe d'humour débonnaire, les arguments doctrinaux sans consistance étayant cette illusion. Le fait est que le donatisme se nourrissait avant tout de fanatisme et de haine contre Rome, et que par rapport à cela le bagage doctrinal ne constituait que peu de chose. Mais c'est justement pour cette raison que nous pouvons nous demander quelle valeur effective et quelle efficacité aura eues auprès des donatistes cet ouvrage d'Optat, même s'il nous semble à nous cohérent et bien équilibré. On peut considérer que sa principale raison d'être est la nécessité où se trouvaient les catholiques de répliquer au livre de Parménien afin de démontrer aux tièdes et aux indécis des deux blocs la faiblesse des prodonatistes.

Les Anciens ne connaissaient pas d'autres ouvrages d'Optat que celui que nous venons de présenter. On lui a récemment prêté quelques sermons insérés dans l'énorme masse des sermons pseudo-augustiniens, mais il faut considérer cette attribution comme totalement incertaine. L'un d'eux célèbre Pâques, l'autre l'Épiphanie. En revanche, la paternité d'Optat touchant un sermon sur le massacre des Innocents semble plus assurée, car un manuscrit qui nous l'a transmis le lui attribue bien. Mais certains traits du texte (actualité de la persécution, détachement du monde) semblent plutôt de matrice donatiste. C'est pourquoi on a proposé le nom d'Optat de Timgad, un des leaders schismatiques.

Éditions : PL 11, 883-1104; PLS 1, 287-302. — C. ZIWSA : CSEL 26 (1893). — A. WILMART, *Un sermon de saint Optat pour la fête de Noël :* RSRUS 2 (1922) 271-302.

Études : CPL nn. 244-249. — B. CAPELLE, *Optat et Maximin :* RB 35 (1923) 24-26. — A. PINCHERLE, *Due postille sul donatismo :* RR (1947)

160-164. — T. SAGI-BUNIČ, *Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum* : Laurentianum 3 (1962) 167-209. — Y.M. DUVAL, *Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin* : MSR 15 (1958) 91-92. — S. BLOMGREN, *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve*, Stockholm 1959 (rec. Altendorf : TLZ 85 (1960) 598-600). — ID., *Spicilegium Optatianum* : Eranos 58 (1960 = Donum natalicium J. Svennung) 132-141. — A.C. DE VEER, *A propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milève* : REAug 7 (1961) 389-391. — H.J. DIESNER, *Volk und Volksaufstände bei Optatus von Mileve. Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin 1963. — H. SILVESTRE, *Trois sermons à retirer définitivement de l'héritage d'Optat de Milève* : Proceedings of the African Classical Association 7 (1964) 61-62. — V. SAXER, *Un sermon médiéval sur la Madeleine. Reprise d'une homélie antique pour Pâques attribuable à Optat de Milève († 392)* : RB 80 (1970) 17-50. — A. GODA, *Les Mots fides et fidelis chez Optat de Milève* : Rocznik teol.-kanoniczne 19, 4 (1972) 172-180. — L. MAUNOWICZÓWNA, *Signification du mot sacramentum chez Optat de Milève* : *ibid.*, 163-171. — E. NASH : RQ 71 (1976) 1-21.

ZÉNON

Dans une lettre écrite aux environs de 380 (I 5, 1), Ambroise rappelle qu'il y eut un évêque de Vérone du nom de Zénon. La tradition locale le situait au huitième rang dans la liste des évêques de la ville. Jérôme et les autres biographes de l'Antiquité n'en disent rien, mais certains manuscrits nous ont transmis sous son nom quatre-vingt-dix homélies. Pour des raisons internes, on peut reconnaître celles-ci comme l'œuvre d'un seul et même auteur, postérieur à 360 : elles citent en effet le commentaire des *Psaumes* d'Hilaire. Ce n'est pas une raison pour refuser l'affirmation des manuscrits, si bien que personne ne doute plus désormais qu'il ne faille attribuer ces homélies à Zénon, l'évêque de Vérone.

Son recueil d'homélies nous est parvenu en deux livres d'inégale longueur. Le premier comprend 62 textes et le second 30 seulement. Il n'y a qu'une trentaine d'entre eux qui sont complets ou tout au moins développés de façon suffisamment structurée. Les autres ne sont que des esquisses, des résumés ou des fragments, parfois également des répétitions. Il est donc évident que l'édition du recueil ne fut pas le fait de Zénon, mais d'autres personnes qui rassemblèrent le matériel dont elles purent disposer. Il est alors probable que le recueil date d'après la mort de l'évêque. Certaines données du manuscrit permettent d'affir-

mer que le recueil fut fait à Vérone même, dans un but liturgique. Le silence des autres sources sur l'œuvre littéraire de Zénon s'explique facilement si on considère que la diffusion de ces homélies fut exclusivement locale et qu'elle eut probablement lieu à une époque extrêmement proche de la disparition de l'évêque. Quoi qu'il en soit, le soin évident, même sur le plan formel, avec lequel furent rédigées les homélies les plus longues fait penser qu'au moins certains textes ont été revus par l'auteur après avoir été prononcés.

Il est d'opinion commune parmi les savants que Zénon était d'origine africaine. À l'appui de cette hypothèse, on mentionne les reminiscences d'auteurs africains, tels que Tertullien et Lactance, dont sont parsemées ses pages, ainsi que le fait que le recueil d'homélies comprend un texte prononcé en l'honneur de saint Arcadius, obscur martyr mauritanien. Le premier argument est sans consistance. Le second est plus significatif, mais il n'apparaît pas décisif pour la détermination de la patrie de Zénon.

Les sujets traités dans le recueil sont divers. La majeure partie des homélies portent sur des thèmes exégétiques. Quelques-unes parlent du baptême ou de Pâques, d'autres abordent des problèmes moraux, *de continentia, de avaritia, de pudicitia, de timore, de patientia*, etc. Dans ces dernières, il y a une tendance très nette à concrétiser et à varier l'exposé en faisant appel à des exemples presque toujours tirés de l'Ancien Testament : Joseph et Suzanne comme modèles de pureté (I 1); Daniel, Jonas et Pierre pour la crainte de Dieu (II 2).

Comme le montre l'ensemble du recueil, le développement est de ton soutenu, la langue soignée, et on peut même noter l'emploi de certaines clausules rythmiques. En somme, Zénon ne ressent manifestement ni le besoin ni l'opportunité d'adapter le ton de son discours à un auditoire de niveau inférieur.

La majeure partie des homélies à thématique exégétique a pour objet des passages de l'Ancien Testament (cf. Grégoire d'Elvire) : des récits (songe de Jacob I 37), des personnages (Job I, 15, Abraham I 43, Jonas I 34), et on retrouve avec évidence dans d'autres contextes cette prédilection, déjà notée, pour cette partie de l'Écriture sainte : en I 36, 7-8, à propos de la foi, il n'y a comme représentant du Nouveau Testament que Pierre, tandis que de l'Ancien Testament il y a Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Josué, etc. Zénon montre une prédilection encore plus affirmée pour le livre de

Daniel, surtout pour l'histoire de Suzanne et pour celle des trois enfants. À cette préférence pour l'Ancien Testament correspond une continuelle veine antijuive (I 18. 51. 61, etc.) qui s'exerce évidemment surtout dans le contexte pascal. La seule des homélies complètes ou quasiment complètes qui soient consacrées à un passage du Nouveau Testament (II 5 sur 1 Co 15, 24) porte sur un texte objet de débat dans la querelle arienne. Cette homélie a un caractère entièrement doctrinal.

La préférence évidente de Zénon pour des thèmes et des personnages de l'Ancien Testament s'explique en tout état de cause par le courant de la tradition qui interprétait cette partie de l'Écriture principalement (sinon exclusivement) christologique. En ce sens, l'auteur développe de façon plus complète l'exégèse des textes qui nous sont parvenus dès qu'il peut comprendre les différents personnages vétéro-testamentaires comme des préfigurations du Christ, comme par exemple dans le cas de Jonas (I 34), de Jacob (I 37), du patriarche Juda dans l'épisode de Thamar (I 13), de la parabole du bon Samaritain interprétée par référence à Adam (l'homme dépouillé et blessé) et au Christ (le Samaritain). Il interprète aussi en ce sens la figure de Job, ce qui est une façon inhabituelle d'étendre le champ exégétique. Et si l'interprétation de fond proposée dans les homélies est largement traditionnelle, il n'en va pas de même d'une foule de détails : ceux-ci révèlent un exégète soucieux de ne laisser échapper aucune des subtiles nuances du passage scripturaire qu'il interprète. Plus d'une fois (I 2 ; II 4. 30) Zénon a eu l'attention attirée par un thème exégétique tel que celui de la création de l'homme à l'image de Dieu (Gn 1, 26-27), aux implications doctrinales importantes, avec des conclusions allant dans le sens d'une anthropologie dualiste : c'est dans l'élément spirituel de l'homme qu'on voit l'image de Dieu.

Parmi les homélies complètes qui nous sont parvenues, il y en a bien peu à prendre pour des thèmes doctrinaux (I 2 sur la résurrection ; II 5 sur 1 Co 15, 24 en un sens antiarien). Mais toutes mentionnent, en revanche, assez fréquemment des points de ce genre : on en trouve disséminés tout au long du corpus, et cela nous révèle que, en dépit de certaines traces de millénarisme en I 2, nous avons affaire à un évêque assez au fait des questions les plus débattues à son époque, c'est-à-dire de celles portant sur la Trinité et la christologie. Sur le premier sujet, Zénon, réagissant contre les ariens, est extrêmement net dans son affirmation de l'égalité et de la coéternité des personnes divines dans l'unité d'une nature structurée, et il rapporte les passages de l'Écriture qui font penser à une infériorité du Christ en les appliquant à la composante humaine de celui-ci sans que se trouve engagée la composante divine par laquelle le Fils est égal au Père (II 5). Il s'intéresse surtout au rapport entre le Père et le Fils, mais nous ne manquons pas de formules trinitaires qui incluent aussi le Saint-Esprit dans la réalité divine (I 7. 17. 45 ; II 5). On notera l'image finale de I 7 destinée à faire comprendre la compénétration des deux personnes : le Père et le Fils sont comparés à deux océans distincts de par *sui proprietate, locis vocabulisque* (= personnes divines), mais où une même eau (= une seule nature divine) passe de l'un à l'autre.

Dans le domaine christologique, Zénon ne semble pas sensible à la question apollinariste qui n'avait pas eu un grand écho en Occident, mais il se préoccupe du danger constitué par les photiniens dont le centre de rayonnement se situait en Pannonie, donc pas très loin de l'Italie septentrionale. Dans différents fragments d'homélies portant sur la nativité (I 54 ; II 8. 12), il reprend sans cesse l'affirmation dirigée contre ces hérétiques qu'il y a une double naissance du Christ, celle du Père *qua deus*, celle de Marie *qua homo*. On trouve en I 3, 19 le thème rarement attesté suivant lequel le Christ serait entré en Marie par l'oreille, c'est-à-dire par le moyen de la parole angélique de l'annonciation.

L'homélie I 39, consacrée au martyr Arcadius, constitue une partie tout à fait isolée dans le recueil, lequel ne fait aucune mention d'autres martyrs. Elle est pour nous importante parce que le caractère largement légendaire de la description de la mort du martyr nous prouve que, déjà aux environs de 360, il y avait déformation de la tradition authentique touchant les martyrs et qu'on avait cédé le pas à des récits de caractère non pas historique, mais légendaire, ceux qu'on retrouve dans tant d'Actes de martyrs parvenus jusqu'à nous.

Éditions : CPL 208 : PL 11, 253-528. — B. LÖFSTEDT, CCL (1971) (rec. Önnerfors : Gno 46 (1974) 369-373).

Traductions : Allemandes : A. BIGELMAIR, *Des heiligen Bischofs Zeno von Verona, Traktate,* BKV² 10, Munich 1934. — Th. MICHELS, *Des heiligen Zeno von Verona Österliche Ansprachen,* Berlin 1927.
Italiennes : L. LEONARDI, *Trattati :* Boll. ecc. uff. Atti vescovili di Verona 2 (1915) 67 s. ; 114-117 ; 259-261 ; 3 (1916)... cf. Löfstedt, *op. cit.*, p. 56. — G. EDERLE, San Zeno, *Sermones,* Vérone 1955-1960, 4 vol. (éd. Vita Veronese).

Études : J.B.C. GIULLARI, *S. Zenonis episcopi Ver. sermones. Post Sparaverium et Ballerinios Maffeii Vallarsii... studia collegit, textum recensuit, commentario notisque illustravit*, Vérone, 1900[2]. — A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, Diss., Münster 1904. — H. JANUEL, *Commentationes philologicae in Zenonem Veronensem...*, Regensburg 1905-1906, 2 vol. — F.C. ARNOLD, *Zeno, Bischof von Verona* : RE 21 (1908) 657-663. — K. ZIWSA, *Zur stilistischen Würdigung des Zeno Veronensis* : Festausgabe zum... Jubiläum des Schottengymnasiums, Vienne 1907, 372. — F. DÖLGER : JAC 6 (1963) 1-56. — K. WEGENAST : PWK 9/3 (1973) 147-149. — M. STEPANICH, *The Christology of Zeno of Verona*, Washington 1948. — R. ROSINI, *Il primato di Cristo secondo S. Zeno, vescovo di Verona* : StP 10 (1963) 3-36. — O. PERLER, *Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia* : Mullus... Th. Klauser (Münster W. 1964) 282-290. — F.E. VOKES, *Zeno of Verona, Apuleius and Africa* : SP 8 (TU 93, 1966) 130-134. — Y.M. DUVAL, *Les Sources grecques de l'exégèse de Jonas chez Zénon de Vérone* : VC 20 (1966) 98-115. — G. DE APOLI, *L'iniziazione cristiana nei Sermoni di S. Zeno di Verona* : Rivista Liturgica 54 (1967) 407-417. — J. DOIGNON, *Refrigerium et catéchèse à Vérone* : Hommages à M. Renard 2 (Bruxelles 1969) 220-239. — B. LÖFSTEDT, *Zur Sprache des Zeno Veronensis* : Acta Classica 12 (1969) 87-102. — L. HAKANSON, *Textkritischen zu Zeno Veronensis* : Classica et Mediaevalia 31 (1970) 223-238. — G.B. PIGHI, *Sancti Zenonis Veronensis episcopi historica popularisque persona* : Latinitas 20 (1972) 121-134. — L. PALANCA, *The Prose Rythm and Gorgianic Figures in the Sermons of St. Zeno of Verona*, diss. Cath. Un. Amer. 1970. — W. HÜBNER, *Das Horoskop der Christen (Zeno I, 38 L.)* : VC 19 (1975) 120-137. — G. PHILIPPART, *La Fête de s. Z.* : AB 92 (1974) 347-348. — *Studi Z. in occasione del XVI cent.*, Vérone 1976.

PHILASTRE

Le IVe siècle connut une floraison d'hérésies, l'arianisme avec ses diverses nuances, l'apollinarisme, le priscillianisme et d'autres encore. D'où la nécessité de les systématiser quelque peu et de passer en revue toutes ces sectes et celles qui les avaient précédées. Tout comme il y avait eu entre la seconde moitié du IIe siècle et le début du IIIe les écrits antihérésiarques de Justin, d'Irénée, d'Hippolyte et du pseudo-Tertullien, à cette époque où abondaient les hérésies, nous avons maintenant Épiphane, Augustin lui-même et Philastre.

Jérôme n'en parle pas dans son *De viris illustribus* et nous ne connaissons de lui que des données fort vagues tirées d'un sermon que lui a consacré Gaudence : Gaudence lui succéda sur le siège épiscopal de Brescia et il parle de lui comme d'un prédicateur et d'un controversiste itinérant toujours prêt à entrer en lutte avec les païens, les juifs et les hérétiques, à Rome et ailleurs, cela dans la seconde moitié du IVe siècle. À Milan, Philastre tenta d'entrer en discussion avec l'évêque arien Auxence, mais sans succès et, en conséquence, il fut roué de coups. En qualité d'évêque de Brescia, il fut l'un des signataires des décisions du concile d'Aquilée de 381 qui déposa l'évêque arien Palladius de Ratiaria et Secondianus de Singidunum. Nous connaissons de lui le *Diversarum haereseon liber* qu'Augustin décrit brièvement dans *Ep.* 222 : celui-ci compare les 156 hérésies décrites par Philastre aux 80 d'Épiphane sans que nous puissions tirer d'Épiphane le moindre renseignement sur cette divergence, sinon que les deux auteurs se faisaient une idée différente de l'hérésie, concept en réalité bien difficile à préciser. Augustin préfère sans aucun doute l'écrit d'Épiphane et il est évident qu'il n'a pas grande considération pour celui de Philastre.

En décrivant ce dernier écrit, Augustin distingue 28 hérésies apparues chez les juifs avant l'incarnation du Christ et 128 propres aux temps chrétiens. La tradition manuscrite confirme cette distinction entre les deux séries : un codex de Leningrad qui nous a transmis l'œuvre ne présente en effet que les 128 hérésies du second groupe. Quant aux sources utilisées par Philastre, Lipsius, entre autres, suppose que celui-ci connaissait le *Syntagma* d'Hippolyte ; mais l'opinion dominante est qu'il n'aurait puisé que chez Épiphane pour la première partie de son œuvre, et chez Irénée. Postérieur à l'ouvrage d'Épiphane (376-377), celui de Philastre a dû être composé entre 380 et 390. À partir de calculs numériques faits par Philastre dans les chapitres 106 et 112, Marx a lancé l'hypothèse qu'il y aurait eu une seconde rédaction de l'ouvrage en 430. Mais il est préférable de supposer une erreur de calcul de notre auteur.

Dans sa courte préface, Philastre dit sa volonté de traiter des diverses hérésies et erreurs qui ont pullulé depuis l'origine du monde, au temps des juifs et à l'époque chrétienne. Dans sa façon de considérer en dehors de l'histoire et du temps la doctrine chrétienne comme paramètre absolu de vérité, il imite Épiphane et Hippolyte ; à leur différence, il omet de considérer comme hérétiques les diverses écoles philosophiques grecques, même si les jugements qu'il porte sur la culture et la littérature païennes en général sont parfaitement négatifs. Il se limite au cercle juif. Par rapport à Épiphane, nous avons déjà noté l'augmentation sensible du chiffre d'hérésies décrites. On peut remar-

quer ici que les écrivains antihérésiarques antiques tendaient tous à gonfler plus ou moins artificiellement le nombre d'hérésies, manifestement pour mieux en préciser les détails et pour faire davantage ressortir le péril qui en résultait pour la foi, une sensibilité qui avec Épiphane devint obsessionnelle. Philastre va plus loin encore et, dans sa complaisance à ajouter hérésie à hérésie, il semble avoir aussi voulu étaler son érudition. Son amplification devient complètement arbitraire lorsqu'il présente comme de véritables hérétiques aux dénominations précises *(musuritae, troglodytae, puteoritae)* les protagonistes de tel ou tel épisode vétérotestamentaire. À partir de la 80ᵉ hérésie, elles ne sont plus rien d'autre que des propositions de caractère doctrinal ou disciplinaire erronées aux yeux de l'auteur, mais dont il n'est pas évident qu'elles aient donné lieu à d'authentiques mouvements hérétiques ou schismatiques. Notons à ce propos que Philastre ignore totalement la distinction entre hérétiques et schismatiques alors que, pour ne prendre qu'un exemple, son contemporain Optat la connaissait fort bien. Quant au niveau d'information de notre auteur, il est sans aucun doute modeste : il puise chez Irénée et surtout chez Épiphane, mais de façon superficielle, en répétant ses sources sous forme de notes brèves, brévissimes, qui ne présentent que fort vaguement les différentes hérésies. Même là où il décrit des hérésies contemporaines et où il aurait donc pu disposer d'une ample documentation de première main, il ne hausse pas son niveau. Erreurs et méprises abondent, par exemple en XC où il dit de Mélèce qu'il était partisan d'Arius alors que, dans un premier temps, ce fut de lui qu'Arius fut partisan. Il présente l'hérésie arienne (LXVI) en prêtant à l'hérésiarque des conceptions courantes, non pas au début de la controverse, mais seulement autour de 360. Si nous tenons compte de l'activité antiarienne de Philastre, ce manque d'information ne peut pas ne pas surprendre et il témoigne peu en faveur de la compétence doctrinale et antihérésiarque de notre auteur. Bref, le lecteur moderne ne peut pas ne pas partager le jugement peu flatteur qu'Augustin portait sur lui.

Éditions : PL 12, 1111-1302. — B. MARX : CSEL 38 (1898). — F. HEYLEN, CCL 9 (1957) 207-324 ; 481-584.

Études : CPL nn. 121-121a. — P.C. JURET, *Étude grammaticale sur le latin de S. Filastrius*, Erlangen 1904. — F. MARX, *Über die Trierer Handschrift des Filastrius zur Ergänzung der Wiener Ausgabe* : Berichte über die Verhandlungen d. k. säch. Gesel. d. Wiss. z. Leipzig Phil. hist. Kl. 56 (1904) 43-105. — R. SCHMID, *Philaster* : RE 15 (1904) 294-295. — A. ENGELBRECHT, *Studien über den Lukas-kommentar, mit einem Anhang über eine bisher verschollene Handschrift des Filastrius* : SAW 146/8, 46-54. — P.C. JURET, *Etude grammaticale sur le latin de S. Filastrius* : Romanische Forschungen 19 (1906) 130-320. — G. FICKER, *Philastrius* : RGG 4 (1913) 1492-1493. — J. WITTIG, *Filastrius, Gaudentius u. Ambrosiaster* : M. Sdralek (ed.), Kircheng. Abhandlungen, VIII : Ambrosiaster studien, Breslau 1909. — F. CECCOPIERI, *L'uso di « quod, quia, quoniam » in Filastrio* : BFC n. 30, 48-51. — T. STANGL, *Zu Filastrius* c. 109, r : PhW 1915, 862-863. — H. KOCH, *Philastrius* : PWK 38 (1938) 2125-2131. — G. BARDY, *Le « De haeresibus » [de saint Augustin] et ses sources* : Miscell. Augustiniana, Rome 1931, II, 397-416. — M.J. RONDEAU, *Les Polémiques d'Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le psautier* : RHR 171 (1967) 1-51.

GAUDENCE

C'est des écrits de Gaudence lui-même que nous tirons le peu de chose que nous savons de lui (*Serm.* 16 et 21). Peu après 390, lors de la mort de Philastre, évêque de Brescia, Gaudence, qui en avait été l'élève, se trouvait en Orient. C'est là que l'atteignit la nouvelle et du décès de son maître et de sa désignation comme son successeur. Il affirme avoir d'abord décliné l'offre et n'avoir ensuite accepté que sur les pressions d'Ambroise et d'autres évêques. En 405, à l'invitation d'Honorius, il se rendit avec deux évêques italiens chez Arcadios à Constantinople pour lui demander de réexaminer le dossier de Jean Chrysostome, alors déposé et exilé. Toujours avec les deux autres, il fut fort mal accueilli, emprisonné puis réexpédié en Occident sur un mauvais rafiot. En 410 Rufin lui dédia sa traduction latine des *Recognitiones* pseudo-clémentines.

Comme prédicateur, il jouissait d'une bonne réputation. Mais nous ne devons la survie de quelques-uns de ses sermons qu'au seul hasard. Comme le raconte la préface qui les précède, un fonctionnaire de Valentinien II, un nommé Benevolus, n'avait pu, pour cause de maladie, venir écouter une série de ses prédications de la semaine de Pâques. Il les demanda alors à l'évêque qui les coucha par écrit et en ajouta cinq autres, toujours sur des thèmes scripturaires. S'appuyant sur des critères internes de bon aloi, les chercheurs modernes ont ajouté six autres sermons à cet ensemble homogène. Les dix homélies pascales prennent presque toutes pour point de départ la lecture des passages

de l'Exode faite au cours de la célébration liturgique. Les homélies 8 et 9 partent, elles, du passage johannique sur les noces de Cana. En lien étroit avec la liturgie où elles s'inséraient, celles sur l'Exode proposent la lecture typologique traditionnelle de ce livre biblique, lequel, depuis les origines de l'exégèse chrétienne, était toujours interprété comme préfiguration du mystère pascal et des rites qui y sont liés : la sortie d'Égypte et le passage des Hébreux à travers le désert symbolisent la libération des chrétiens qui, grâce au sacrifice du Christ, sont arrachés à la main du pharaon (le diable) et à l'esclavage d'Égypte (la mort). Dans ce cadre typologique et sacramentel, le Christ est l'agneau pascal qui nourrit systématiquement les chrétiens de son corps, et ceux-ci renaissent en lui par le baptême. Les premiers-nés des Égyptiens exterminés par l'ange symbolisent les démons défaits par le Christ. Les azymes doivent signifier l'innocence entendue surtout en un sens doctrinal, comme refus de l'hérésie. Dans ces homélies, les sorties contre celle-ci ne manquent pas, surtout contre les marcionites et les manichéens qui rejetaient l'Ancien Testament en le considérant comme inspiré par le Dieu suprême. Les deux homélies sur les noces de Cana défendent le mariage contre les manichéens et exaltent la virginité de Marie. On peut noter ici une prise de position contre les parents qui consacraient leurs enfants encore jeunes à une vie virginale qui, même si elle représente l'idéal de la perfection, ne saurait pourtant être imposée.

Des cinq homélies ajoutées par Gaudence à la série pascale, quatre portent sur des passages évangéliques et une exalte les Maccabées. Elles traitent avec habileté de thèmes divers, soit qu'elles proposent aux chrétiens l'exemple de la fermeté des Maccabées, soit qu'à propos de Jn 14, 26 (*Serm.* 14) elles présentent aux auditeurs un bref traité du Saint-Esprit parfaitement dans la ligne de la doctrine catholique de cette époque, puisqu'il affirme la totale divinité de la troisième personne de la Trinité. Dans le *Serm.* 13 sur Noël, le prédicateur prend parti pour les pauvres contre l'avidité des riches.

Les six homélies attribuées à Gaudence par les chercheurs modernes portent sur des thèmes disparates. La 16, *De ordinatione sui*, présente les éléments autobiographiques dont nous avons déjà parlé. La 17 traite de la dédicace d'une basilique. La 18, *Ad Serminium*, interprète la difficile parabole évangélique de l'intendant malhonnête (Lc 16) en voyant dans ce personnage le symbole du diable qui, après la venue du Christ, cherche à nuire aux

chrétiens. La 19, *Ad Paulum diaconum*, aborde Jn 14, 28 : « Le Père est plus grand que moi », lieu classique de la controverse arienne que Gaudence explique en ce sens que le Christ n'est inférieur au Père que *qua homo* : interprétation courante, surtout en Occident. L'homélie 20 constitue un bref panégyrique de Pierre et de Paul. La 21, *De vita et obitu beati Filastrii*, donne le peu de renseignements que nous ayons sur ce personnage et quelques informations sur Gaudence lui-même. Marx, l'éditeur de Philastre, a contesté l'authenticité de ce sermon, mais sans raison fondée.

Sans avoir brillé par son originalité dans aucun domaine, Gaudence prouve qu'il a toujours été de son temps, soit en traitant d'exégèse, soit en énonçant la doctrine trinitaire à l'encontre des ariens, soit par ses aperçus de caractère disciplinaire et parénétique. La forme est claire et précise, ce qui montre la bonne formation scolaire de notre auteur. Bref, Gaudence présente toutes les qualités qu'on demandait à un évêque d'alors : préparation intellectuelle, compétence réelle, et non superficielle, dans le domaine de l'exégèse et de la doctrine, capacité de guider les fidèles sur le plan moral et disciplinaire ; bref, tout ce qu'il fallait pour être à la hauteur de responsabilités qui n'étaient pas que pastorales, mais aussi politiques et représentatives.

Éditions : (CPL 215-216); PL 20, 827-1006. — A. GLÜCK, CSEL 68 (1936) (rec. Hauler : AAWW 73 (1936) 51-55. — SOUTER : JThSt 38 (1937) 270-272).

Traduction : *Italienne* : G.M. MARIOTTI, *Le opere di S. Gaudenzio vescovo di Brescia, tradotte in esatta, se non elegante, versione italiana*, Breno 1913.

Études : J. WITTIG, *Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster* : Kirchengeschichtliche Abhandlungen, ed. M. Sdralek, 8, Breslau 1909, 1-56. — K.C. KNAPPE, *Ist die 21. Rede des hl. Gaudentius (Oratio B. Gaudentii ep. de vita et obitu B. Filastrii...) echt? Zugleich ein Beitrag zur Latinität des Gaudentius*, Progr., Osnabruck 1908. — A. JÜLICHER, *Gaudentius* : PWK VII/1 (1910) 859-861. — A. L'HUILLIER, *Che cosa sappiamo noi della liturgia di Brescia al tempo di S. Gaudenzio* : Brixia sacra 2 (1911) 291-294 — G. GAGGIA, *Sulle opere e sulla dottrina di S. Gaudenzio, ibid.*, 282-290. — C.R. NORCOCK, *St. Gaudentius of Brescia and the Tome of St. Leo* : JThSt 15 (1913) 593-596 (= *S. Gaudenzio di Brescia e il tomo di S. Leone Magno* : Brixia sacra 6 (1915) 91. — H.A. BIRCH, *A Comparison of the Styles of Gaudentius of Brescia, the « De sacramentis » (ascribed to St. Ambrose) and the « Didascalia Apostolorum » or « Fragmenta veronensia »*, Risca (Monmouth) 1924. — P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies*, Paris 1949,

208-213 (influence d'Hippolyte); cf. aussi *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SCh 27, 1950. — F. TRISOGLIO, *Gaudenzio da Brescia scrittore* (Biblioteca della Riv. Studi Classici), Turin 1960. — A. BRONTESI, *Ricerche su Gaudenzio da Brescia* : Memorie storiche della diocesi di Brescia 29 (1962) 99-198. — ID. — Bibliotheca Sanctorum 6 (1965) 47-54. — L. BOEHRER, *Gaudentius of Brescia. Sermons and Letters*, diss. Cath. Uni. of America, Washington 1965; P. VIARD : DSp 6 (1967) 139-143. — G.M. BRUNI, *Teologia della storia secondo Gaudenzio da Brescia*, Vicence 1967. — M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Brescia e Milano alla fine del IV secolo. Rapporti tra Ambrogio e Gaudenzio* : Ambrosius episcopus, Milan 1976, II, 243-283.

PACIEN

Le peu de renseignements que nous avons sur Pacien nous vient de Jérôme (*De vir. ill.*, 106) qui fut l'ami de son fils Dexter, préfet du prétoire. Pacien fut évêque de Barcelone et mourut à un âge avancé, sous Théodose, sûrement quelques années avant 392, date à laquelle Jérôme rédigea son *De viris illustribus*.

La notice hiéronymienne rapporte que Pacien écrivit divers *opuscula* dont le *Cervus et contra Novatianos*. Le *Cervus* (ou *Cervulus*) a été perdu. Nous savons que Pacien le rédigea pour détourner les fidèles de la participation aux fêtes païennes annuelles. Comme l'indique Pacien lui-même au début de sa *Paraenesis*, il réussit à donner de ces festivités une description si vivante qu'en fait il poussa beaucoup plus les lecteurs à s'y rendre qu'à les éviter. Pour notre part, nous avons de lui une série d'écrits d'un genre différent, mais extrêmement homogènes parce que tous consacrés au problème de la pénitence.

Les trois lettres que Pacien adressa à un novatianiste du nom de Simpronianus sont extrêmement importantes. Dans la première, il oppose la diversité des hérésies qui portent le nom de leurs fondateurs (apollinariste, marcionite, novatianiste, etc.) à l'unité de l'Église catholique. C'est là que Pacien a écrit la fameuse phrase : *Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen*, et a expliqué la signification de « catholique » : *catholicus ubi unum, vel, ut doctores putant, oboedientia omnium nuncupatur, mandatorum scilicet Dei*. Cet exposé sur la diversité de nom des hérétiques, accompagné de plusieurs observations sur l'excès de rigorisme des novatianistes, ne fut pas du goût de Simpronianus : c'est ce que nous pouvons conclure de la deuxième lettre de Pacien où celui-

ci affirme accuser les novatianistes non à cause de leur nom mais à cause de leur doctrine. La troisième lettre est particulièrement significative : c'est un véritable petit traité antinovatianiste dans lequel Pacien rapporte et réfute une par une les affirmations novatianistes essentielles contenues dans un texte que son ami lui avait fait parvenir.

En rassemblant toutes les références précises faites à cette doctrine hérétique, on en obtient une description complète centrée sur l'idée essentielle que l'Église, en tant que corps du Christ, doit être absolument sans tache ni ride et ne peut donc accueillir de pécheurs en son sein. L'unique forme de pénitence permise est, par conséquent, celle qui accompagne le baptême, et toute espèce de pénitence postbaptismale est interdite : si Dieu avait permis à l'homme de se repentir plusieurs fois, ce serait comme s'il l'avait autorisé à pécher. Pacien rapporte aussi quelques-uns des passages néo-testamentaires par lesquels les novatianistes justifiaient la rigidité de leur doctrine : Mt 18, 15; Jn 15, 1; 1 Co 5, 3-5.

La réfutation de Pacien, très détaillée, s'appuie sur des arguments de genres différents. À partir de notes tirées des lettres de Cyprien, elle évoque les origines du schisme et elle rappelle comment, avant de se détacher de l'Église catholique, Novatien avait approuvé le pardon accordé aux *lapsi*, et qu'il n'avait commencé à le rejeter qu'après le schisme et surtout qu'après qu'on avait déclaré irrégulière son ordination sacerdotale. Mais le discours de Pacien met avant tout l'accent sur les innombrables passages néo-testamentaires qui, par contraste avec le petit nombre de ceux allégués par les adversaires, affirment le pardon de pécheurs dont on ne veut pas la mort mais la conversion et la vie. Par leur faiblesse qui leur a été pardonnée, les Apôtres eux-mêmes témoignent de la largeur de vue de l'Église même depuis ses origines. À l'impitoyable rigidité des novatianistes Pacien oppose une conception plus compréhensive et plus équilibrée de l'homme : sa faiblesse le fait facilement tomber dans le péché, la pénitence assure justement sa purification et son retour dans l'Église.

Dans une Église dont les membres sont chaque jour plus nombreux et toujours plus enclins à la chute dans le péché, la pratique pénitentielle devenait un élément essentiel de la vie communautaire. C'est de cette nécessité que part la *Paraenesis ad paenitentiam* où Pacien aborde trois problèmes : les différentes façons de pécher; les pécheurs qui sans se repentir publiquement continuent à participer de façon sacrilège à la vie de la communauté, *in conspectu*

hominum timidissimi, ante Deum vero impudentissimi; les pécheurs qui reconnaissent leur péché mais refusent la pénitence. L'écrit de Pacien fait bien le point sur la difficulté fondamentale qui fait obstacle à la pratique pénitentielle postbaptismale : de nombreux chrétiens n'ont pas le courage d'affronter la pénitence publique, tant à cause des renoncements qu'elle comporte qu'à cause de la notoriété qu'elle assure au pécheur public. D'où l'exhortation à surmonter timidité et respect humain en considérant aussi que *apud inferos exomologesis non est*.

Le sermon de Pacien sur le baptême rappelle ce qu'est la condition humaine consécutive au péché d'Adam et le sacrifice du Christ qui a libéré l'homme de l'esclavage du démon et l'a fait naître à la vie nouvelle. En guérissant du péché et en conférant le don de l'Esprit, le bain baptismal et l'onction qui le suit sont les moyens qui assurent à l'homme la participation à la rédemption apportée par le Christ. Ce sont là les idées habituelles que Pacien sait exprimer de façon particulièrement efficace, résultat évident d'une excellente formation théologique.

Dom Morin a attribué à Pacien le *Liber ad Justinum manichaeum*, retransmis comme un ouvrage de Marius Victorinus, mais qui n'est certainement pas de cet auteur, et le *De similitudine carnis peccati* qu'il a lui-même publié en 1913. Il justifie cette attribution par des considérations de langue et de style qui n'ont pas engendré l'accord unanime des chercheurs. Plus récemment c'est à Eutrope qu'on a prétendu faire remonter le *De similitudine*.

Éditions : (CPL 561-563); PL 13, 1051-94. — L. RUBIO FERNANDEZ, *San Paciano, Obras,* Barcelone 1958 (avec trad. esp.).

Études : A. GRÜBER, *Studien zu Pacianus von Barcelona,* Munich 1901. — R. KAUER, *Studien zu Pacianus,* Vienne 1902. — J.M. DALMAU, *La doctrina del pecat original en Sant Pacia :* AST 4 (1928) 203-210. — J. VILLAR, *Les citationes bibliques de Sant Pacia :* Estudis Universitaris Catalans 17 (1932) 1-49. — C. MCAULIFFE, *The Mind of Saint Pacianus on the Efficacy of the Episcopal Absolution in the Early Church :* TS 6 (1945) 51-61. — S. GONZÁLEZ, *La penitencia en la primitiva Iglesia española,* Salamanque 1950, 73-79. — M. MARTINEZ, *S. Paciano, obispo de Barcelona :* Helmantica 3 (1952) 221-238. — P.A. SULLIVAN, *St. Pacian, Bishop of Barcelona :* Folia 4 (1950) 43-44. — L. RUBIO, *El texto de san Paciano :* Emerita 25 (1957) 327-368. — Ü. DOMINGUEZ DEL VAL, *Doctrina eclesiológica de San Paciano de Barcelona :* HJ 77 (1958) 83-90. — ID., *La teologia de San Paciano de Barcelona :* CD 171 (1958) 5-28. — F. DI CAPUA, *Ritmo e paronomasia nel trattato « De similitudine carnis peccati » attribuito a Paciano di Barcellona :* Scritti minori 1 (Rome 1959) 419-430. — U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Paciano de Barcelona. Escritor, teólogo y exégeta :* Salmanticensis 9 (1962) 53-85. — A. ANGLADA, *« Christiano mihi nomen est, catholico vero cognomen » a la luz de la doctrina gramatical :* Emerita 32 (1964) 253-266. — ID., *La fuente del catálogo heresiológico de Paciano :* Emerita 33 (1965) 321-346. — ID., *La tradición manuscrita de Paciano de Barcelona :* Emerita 35 (1967) 137-161. — A. MARTINEZ SIERRA, *Teología penitencial de S. Paciano de Barcelona :* Mélanges Comillas 47-48 (1967) 75-94. — ID., *San Paciano, teólogo del pecado original :* Mélanges Comillas 49 (1968) 279-284. — A. ANGLADA : VetChr 14 (1977) 253-272. — A. SOLIGNAC, DSp 12 (1984) 17-20.

PRISCILLIEN ET PRISCILLIANISTES

À défaut de données précises, on situe généralement la naissance de l'Espagnol Priscillien vers le milieu du IVᵉ siècle et le début de son activité vers 370-375. Dans son *Chron.*, II 46-51, Sulpice Sévère est pour nous la source principale qui nous permet de connaître l'aventure tragique de ce personnage qu'il nous décrit comme de haute condition, cultivé, éloquent et très capable, frugal et désintéressé, mais qu'il accuse d'avoir introduit en Espagne l'hérésie gnostique et de s'être livré à des pratiques magiques. Priscillien prêchait certainement une ascèse particulièrement rigide. Sa prédication eut tout de suite un grand succès, à partir de l'Espagne méridionale semble-t-il, et surtout parmi les femmes, observe Sulpice Sévère. Mais celui-ci ajoute que Priscillien, qui était laïc, eut aussi l'adhésion de deux évêques : Instantius et Salvien. Il se heurta tout de suite à l'opposition de Hydatius de Merida et d'Ithacius d'Ossanoba. Un concile tenu à Saragosse vers la fin de 380 condamna les idées que lui et ses disciples propageaient, mais sans prendre de dispositions précises à l'encontre des personnes. Ce fut alors qu'Instantius et Salvien consacrèrent Priscillien évêque d'Avila, entendant ainsi soutenir son activité et lui conférer plus d'autorité. Mais Hydatius et Ithacius obtinrent de l'empereur Gratien un décret menaçant d'exil les manichéens, terme suffisamment vague pour pouvoir englober Priscillien et ses disciples. Ceux-ci passèrent en Aquitaine où Euchrotia, femme de condition supérieure, se joignit à eux, puis en Italie où ils tentèrent en vain d'obtenir l'appui de Damase et d'Ambroise. Les priscillianistes eurent plus de chance auprès de certains hauts fonctionnaires qui obtinrent l'annulation du décret de Gratien, permettant ainsi à Priscillien

et à Instantius de retourner en Espagne. Salvien était mort en Italie.

Mais Hydatius n'en démordait pas. Après diverses tentatives infructueuses, il accusa Priscillien et les siens devant Maxime, l'usurpateur qui s'était installé à Trèves après le meurtre de Gratien. Maxime, qui cherchait par tous les moyens à renforcer sa situation précaire, pensa qu'une intervention dans l'affaire pourrait accroître son influence sur la hiérarchie catholique. Il déféra donc Priscillien et Instantius devant un concile qui se réunit à Bordeaux (384). On déposa Instantius comme évêque. Priscillien n'avait pas voulu se présenter et en avait appelé directement à l'empereur. Hydatius et Ithacius se rendirent alors aussi à Trèves et usèrent de tous les moyens pour faire condamner Priscillien et les siens. Ce n'est que dans un second temps, alors qu'on voyait déjà s'esquisser concrètement la possibilité d'une condamnation à mort, qu'ils reculeront et laisseront le préfet Evode soutenir l'accusation. Du côté catholique, il y eut des pressions pour éviter la peine capitale, surtout de la part de Martin de Tours qui se rendit d'urgence à Trèves. Mais alors que celui-ci quittait la ville, le parti des ennemis les plus intransigeants de Priscillien l'emporta auprès de Maxime, et Priscillien ainsi que certains des siens furent condamnés pour immoralité et magie. Priscillien fut décapité avec Euchrotia et quelques autres. On envoya en exil Instantius et d'autres encore. C'était la première fois que des chrétiens étaient condamnés à mort pour hérésie. La consternation fut grande même dans le camp catholique et Ambroise, entre autres, s'en fit l'interprète, alors même qu'en son temps il avait refusé de rencontrer Priscillien. Les réactions frappèrent également les accusateurs de Priscillien. Ithacius fut déposé ; Hydatius évita cette mesure en démissionnant spontanément. Sulpice observe que la condamnation ne suffit pas à mettre fin au mouvement qui resta encore quelques années actif en Espagne et en Gaule méridionale.

Jérôme, qui ne semble pas très convaincu par l'accusation de gnotiscisme portée contre Priscillien (*De vir. ill.*, 121), dit que celui-ci écrivit *multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt*. Mais jusqu'à la fin du siècle passé on ne connaissait rien de la littérature priscillianiste, à l'exception des canons pauliniens dont nous parlerons plus tard, de sorte qu'on ne pouvait fonder les tentatives menées en vue de préciser les détails de la doctrine priscillianiste qu'en s'appuyant sur les comptes rendus, pour la plupart vagues et confus, des écrivains antipriscillianistes et sur les accusations formulées par la hiérarchie contre les hérétiques

(au concile de Tolède en l'an 400). Selon ces documents, les priscillianistes étaient accusés de professer des doctrines de contenu gnostique et encratiste (distinction entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, nature divine de l'âme, caractère apparent de l'humanité du Christ, condamnation du mariage et de toute réalité matérielle au sens large, pratiques magiques et astrologiques). On les accusait aussi de monarchianisme, c'est-à-dire d'identifier entre elles les personnes divines de la Trinité. Mais déjà Döllinger avait lancé le nom de Priscillien pour onze textes anonymes transmis par un ancien manuscrit de Würzburg et demeurés jusque-là inédits. Schepss accueillit cette suggestion et publia les textes en 1889. Ceux qui s'attendaient à des révélations décisives sur la nature de l'hérésie priscillianiste furent déçus dans la mesure où, en exceptant certains détails, le contenu des traités était strictement orthodoxe. C'est alors à partir de cela que Babut soutint la thèse de l'orthodoxie fondamentale de Priscillien. C'est son ascétisme rigoureux, entretenu par une libre ferveur prophétique, qui lui aurait valu la haine et la persécution d'évêques désormais complètement sécularisés.

La thèse de Babut est trop radicale et trop superficielle pour pouvoir convaincre : il est en effet clair que le dossier des écrits priscillianistes a avant tout un caractère défensif en fonction de toutes les accusations portées contre Priscillien et les siens, et qu'il évite donc intentionnellement de traiter des idées et des thèmes caractéristiques du mouvement. Le *Liber apologeticus* qui ouvre le recueil peut être considéré comme un document produit par les priscillianistes au concile de Bordeaux. Et comme nous savons que Priscillien ne se présenta pas au concile mais qu'Instantius, lui, y prit la parole, dom Morin a considéré ce dernier comme l'auteur du *Liber* ainsi que de tous les autres traités. La thèse de dom Morin n'a pas fait l'unanimité et il semble difficile d'éliminer totalement du recueil le nom de Priscillien dont nous savons qu'il fut de beaucoup l'élément le plus représentatif du mouvement. Par ailleurs, du point de vue formel, les onze traités se présentent de façon assez homogène (cf., par exemple, la reprise fréquente d'expressions d'Hilaire), si bien qu'ils semblent tous relever d'un seul et même auteur. Chadwick également a récemment soutenu la paternité priscillienne de nombre d'écrits du corpus.

Le *Liber apologeticus* a la forme d'une profession de foi présentée à un concile, précisément celui de Bordeaux. L'auteur s'y étend avant tout sur la condamnation des sectes hérétiques. La condam-

nation des monarchianistes, adoptianistes, docètes, novatianistes, manichéens, gnostiques de toute espèce (nicolaïtes, ophites, etc.) suit celle (désormais de règle) des ariens curieusement appelés « binionites » (c'est-à-dire qui croient non en la Trinité mais en une binité). Dans sa partie centrale, le texte s'étend surtout sur la description et la condamnation des doctrines astrologiques. Il est clair que le texte vise des hérésies prêchant des doctrines du genre de celle que leurs adversaires imputaient justement aux priscillianistes. Le deuxième traité, le *Liber ad Damasum episcopum*, contient également la condamnation de ces mêmes hérésies, même si c'est sous une forme plus brève. Y est jointe une description de l'activité antipriscillianiste d'Hydacius. Nous avons déjà dit que cet appel à Damase n'eut aucun résultat.

À la fin du premier traité, l'auteur anonyme exprime sa conviction de parler prophétiquement sous l'inspiration du Saint-Esprit. C'est à ce sujet qu'est consacré le troisième traité, le *Liber de fide et apocryphis*, doctrinalement le plus important de la collection. Il justifie l'anathème XII du concile de Tolède de 400 porté contre ceux qui acceptent d'autres écritures que les écritures canoniques de l'Église. En effet, dans ce traité, l'auteur soutient avec des arguments habiles et révolutionnaires que le canon n'a pas rassemblé toutes les écritures inspirées, de sorte qu'on ne doit pas condamner en bloc tous les apocryphes du seul fait que les hérétiques y ont introduit certaines interpolations : en fait, ces livres ont eux aussi été inspirés par le Saint-Esprit si bien qu'on peut les lire, évidemment avec la prudence rendue nécessaire par les interpolations hérétiques. La fin du traité exprime clairement la conviction fondamentale qui sous-tend ce discours : l'Esprit divin ne se cantonne pas dans les seuls livres canoniques ; là où est le Christ, là est la liberté (2 Co 3, 17) : moi aussi, j'ai l'Esprit du Seigneur.

À l'exception du dernier, qui est une longue formule de bénédiction, les autres traités sont des homélies ou des fragments d'homélies portant sur des thèmes bibliques, sauf le quatrième qui aborde le problème de Pâques. Toutes ces homélies tiennent compte de passages ou d'épisodes vétéro-testamentaires. On a évidemment introduit ceux-ci dans le dossier pour contrer l'accusation de diviser le Dieu de l'Ancien Testament du Dieu du Nouveau, à la manière gnostique, et donc de rejeter l'Ancien Testament. Les textes, dont le développement est souvent parénétique, s'appuient sur l'interprétation typologique traditionnelle, celle qui voyait dans les faits de l'Ancien Testament le *typus*

de l'économie nouvelle. Cette idée s'exprime clairement à plusieurs reprises. Dans le *Tract.*, VI (p. 79 Schepss) on présente un *triformis intellectus* de l'Écriture, en relation avec la répartition de l'homme en trois éléments : la chair, l'âme et l'esprit. L'Écriture vient soit détruire en nous les œuvres de la chair, soit édifier l'âme, soit nous présenter l'œuvre rédemptrice du Christ.

De Priscillien, nous avons les *Canones epistularum Pauli apostoli*, accompagnés d'une introduction dans laquelle un évêque du nom de Peregrinus affirme que les canons sont de Priscillien et non de Jérôme, ajoutant que celui-ci les a mis en ordre *juxta sensum fidei catholicae* après en avoir éliminé *quae pravo sensu posita fuerant*. Il s'agit de quatre-vingt-dix propositions qui résument toute la doctrine de Paul. On les énumère l'une après l'autre, chacune accompagnée des passages pauliniens auxquels ces canons font explicitement référence.

Il ne nous est rien resté des écrivains priscillianistes nommés par Jérôme (*De vir. ill.*, 12 ; 123) ni des autres : Latronien, Tibérien, Asarbe. En revanche, dom Morin a publié en 1913 un anonyme *De trinitate fidei catholicae* qu'on peut selon toute probabilité attribuer au cercle priscillianiste, peut-être à Priscillien lui-même. Il justifierait l'accusation de monarchianisme que les Anciens avaient lancée contre celui-ci, accusation qui ne trouve qu'un fondement fort vague dans des expressions des pages 75 et 103 des textes publiés par Schepss. Cependant, ce n'est pas là qu'est le plus grand intérêt de ce texte, par ailleurs confus et obscur, mais bien dans le fait d'avoir fondé la réflexion trinitaire sur la corrélation Père-Fils = *sensus (noûs)-verbum* expliquée selon des formules qui rappellent vaguement Tertullien. Somme toute, une réflexion de ton archaïque à laquelle s'accordent bien des expressions de caractère binitaire. Si nous considérons que, au milieu du IV[e] siècle, l'Espagne, avec Potamius et Grégoire d'Elvire, avait montré qu'elle s'alignait sur les positions plus avancées du bloc antiarien, ce *De trinitate* priscillianiste nous met en contact avec un cercle plutôt en retard en la matière. C'est en ce sens que nous interprétons aussi les idées monarchiennes dont nous avons dit qu'on les reprochait à Priscillien. Nous pouvons penser que son souci surtout ascétique lui a fait négliger l'*aggiornamento* en matière trinitaire. Quant aux thèmes fondamentaux de sa prédication, nous ne pouvons préciser plus qu'en parlant d'un encratisme rigoureux qui, comme d'habitude, se nourrissait d'une vision négative du monde matériel avec peut-être des infiltrations de caractère astrologique.

Éditions : (CPL 785-796b) : PL 31, 1213-1222 (= 42, 667-678); 56, 582. — G. SCHEPSS, CSEL 18 (1899). — G. MORIN, *Études, textes, découvertes*, Maredsous 1913, 151-205. — D. DE BRUYNE, *Epistula Titi de dispositione sanctimonii* : RB 37 (1925) 48-72. — K. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Fribourg 1905. — PLS 2, 1389-1542.

Études : I. DIERICH, *Die Quellen zur Geschichte Priscillians*, Breslau 1897. — G.I. MERCATI, *I due Trattati al popolo di Priscilliano* : Note di Letteratura cristiana antica, ST 5, Rome 1901, 127-136. — E. EDLING, *Priscillianus och den äldre Priscillianismen*, I, Akademisk Afhandling, Uppsala 1902. — K. KÜNSTLE, *Das Comma Johanneum. Auf seine Herkunft untersucht*, Fribourg-en-Brisgau 1905. — F. LEZIUS : RE 16 (1905) 59-65. — H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris 1906[2], 151-212. — E. HERZOG, *Priscillianisches* : Revue Int. Theol. 14 (1906) 220-229. — C.H. TURNER, *Priscillian and the Acts of Judas Thomas* : JThSt 7 (1906) 603-605. — J. CHAPMAN, *Priscillian, The Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels* : RB 23 (1906) 335-349. — C. CIPOLLA, *La citazione del « Comma joanneum » nel Priscilliano* : RIL 40 (1907) 1127-1137. — D. DE BRUYNE, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes* : RB 24 (1907) 318-335. — E.C. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme* (Bibl. École Hautes Étud. Sc. hist. et phil., Paris 1909). — ID., *Paulin de Nole et Priscillien* : RHL 15 (1910) 97-130; 252-275. — E. BUONAIUTI, *Priscilliano e Priscillianismo* : Rivista storico-critica Scienze Teologiche 5 (1909) 775-779. — G. MORIN, *Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité* : RB 26 (1909) 255-280. — L. TALMONT, *La Cause de Priscillien* : Revue Augustinienne Louvain 15 (1909) 455-459. — M. HARTBERGER, *Priscillians Verhältnis zur hl. Schrift* : BiZ 8 (1910) 113-129. — P. MONCEAUX, *La Question du priscillianisme* : JS 9 (1911) 70-76. — A.E. BURN, *Priscillian and Priscillianism* : ChQ 74 (1912) 142-156. — A. PUECH, *Les Origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien* : BALAC 2 (1912) 81-95; 161-213. — G. MORIN, *Pro Instantio. Contre l'attribution à Priscillien des opuscules des manuscrits de Würzburg* : RB 30 (1913) 153-172. — M. HARTBERGER, *Istantius oder Priscillian* : ThQ 55 (1913) 401-429. — E. BUONAIUTI, *Instanzio o Priscilliano?* : Rivista scienza delle Religioni (1916) 41-53. — E. SUYS, *La Sentence portée contre Priscillien* : RHE 21 (1925) 530-538. — J. SVENNUNG, *Adnotationes criticae ad Tractatus Priscillianeos* : Strena philologica Upsaliensis, Fest. Per Persson, Uppsala 1922, 137-143. — J. MARTIN, *Priscillianus oder Instantius* : HJG 47 (1927) 237-251. — Z. GARCIA VILLADA, *La vida de Santa Helia. Un tratado priscilianista contra el matrimonio?* : EE 2 (1923), 270-279. — ID., *Historia eclésiastica de España*, Madrid 1929, 93-145[2]. — ID., *La causa de la muerte de Prisciliano y sus compañeros* : Razón y Fe 86 (1929) 500-508. — J.A. DAVIDS, *De Orosio et S. Augustino priscillianistarum adversariis. Commentatio philologica*, Hagae Comitis 1930 (La Haye). — MACIAS GARCIA, *Una página de la historia de la antigua Astúrica. Los obispos Santo Toribio y Santo Dictinio y el priscilianismo y los bárbaros en Galicia*, Orense 1931. — ID., *El priscilianismo y los Godos en Galicia, a mediados del siglo V*, Orense 1931. — P. PERDRET CASADO, *Xesús ante o Priscilianismo* : Logos 28/29 (1933) 58-68. — S. D'ALÈS, *Priscillien* : RSR 23 (1933) 5-49. — ID., *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV[e] siècle* 1936. — G. BARDY, *Priscillien*, DTC 13 (1936) 391-400. — J. PÉREZ DE URBEL, *La teologia trinitaria en la contienda priscilianista* : RET 6 (1946) 589-606. — T. AYUSO MARAZUELO, *Nuevo estudio sobre el Comma Joanneum* : Bibl 28 (1947) 83-112; 216-235; 29 (1948) 52-76. — J.M. RAMOS Y LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta rerum*, Acta Salmanticensia, Salamanque, 1952. — C. TORRES RODRIGUEZ, *Prisciliano, doctor itinerante, brillante superficialidad* : Cuadernos Est. Gallegos 27 (1954) 75-79. — J. MADOZ, *Arianismo y priscilianismo en Galicia* : Braca Augusta 8 (1957) 68-87. — B. FISCHER, *Algunas observaciones sobre el « codex goticus » de la Colegiata de S. Isidro de Léon y la tradición española de la Vulgata* : Archivos Leonenes, 1961. — A. BARBERO DE AGUILERA, *El priscilianismo, herejía o movimiento social?* : Cuadernos Hist. España (1963) 55-41. — A. DE SANTOS OTERO, *Der apokryphe Titusbrief* : ZKG 74 (1963) 1-14. — P. SÁINZ RODRIGUEZ, *Estado actual de la cuestión priscilianista* : Anuario de Estudios Medievales 1 (Barcelone, 1964) 653-657. — B. VOLLMANN, *Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien 1965. — R. LÓPEZ CANEDA, *Prisciliano : su ideología y su significado en la historia cultural de la Galicia* : Revista e la Universidad de Madrid 13 (1964) 629-631. — ID., *Prisciliano, su pensamiento y su problema historico*, Saint-Jacques-de-Compostelle, 1966. — A. ORBE, *Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista De Trinitate fidei catholicae (Exegesis de Jo. 1, 1-4a, ed. Morin p. 179, 10-p. 182, 27)* : Greg 49 (1968) 510-562. — J.L. ORELLA, *La penitencia en Prisciliano (340-385)* : Hispania Sacra 21 (1968) 21-56. — H. CHADWICK, *Priscillian of Avila*, Oxford 1976. — B. DE GAIFFIER, *Priscillien mentionné dans le martyrologe hiéronimien* : AB 94 (1976) 234. — ID., *Priscillien* : AB 94 (1976) 396-398. — A.B.J.M. GOOSEN, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke Ascese*, Nijmegen 1976. — ID., *Algunas observaciones sobre la pneumatolgia di P.*, 237-242. — J.M. BLASQUEZ-MARTINEZ, *Prisciliano introductor del ascetismo...* : Primera reunión gallega de est. clasicas, Saint-Jacques-de-Compostelle (1981), 210-236. — H. CHADWICK, DSp 12 (1986) 2353-2369.

III

AMBROISE DE MILAN
AMBROSIASTER ET NICETAS

par Maria Gratia MARA

Traduit de l'italien par Jean-Pierre Bagot

AMBROISE DE MILAN

Sa vie

Ambroise naquit à Trèves où son père, qui portait le même nom, était administrateur de la préfecture des Gaules (cf. *Vita Ambrosii*, 3, n° 1). Selon les érudits, on lui aurait confié cette charge entre 334 et 337 et il l'aurait assumée jusqu'en 340. Nous ne sommes pas certains de l'année exacte de la naissance de son fils. Certains disent 339, d'autres 337, cela selon la date qu'on attribue à ces « mouvements barbares » auxquels Ambroise fera allusion dans *Ep.* 59, 4, événements qui auraient coïncidé avec son 59e anniversaire (pour la date, cf. A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milan, 1960^{2}, p. 17 ss).

Ambroise appartenait-il à la *gens* Aurelia ? Amati et Campenhausen ne le pensent pas. Delehaye l'affirme. Attestée par l'inscription métrique consacrée à saint Nazaire, cette appartenance semble confirmée par l'expression ambrosienne « le noble Symmaque, ton parent » (*De excessu fratris*, 32). Ambroise naquit donc dans une famille noble et chrétienne, comme le fait penser l'allusion à la vierge Sotère, sa parente, qui aurait été martyrisée pendant la persécution de Dioclétien (*Exhortatio virginitatis*, XII 82 ; *De virginibus*, III 7, 38 ss).

À la mort prématurée de son père, il vint à Rome avec sa mère, son frère et sa sœur. Il s'y trouvait certainement avant Noël 353, jour où, dans la basilique Saint-Pierre, sa sœur Marcelline reçut le voile de vierge des mains du pape Libère. Nous ne savons rien de particulier sur son adolescence. Il fit des études de rhétorique et devint avocat, métier qu'il exerça en 368 à la préfecture de Sirmium (cf. *Vita Ambrosii*, 5, n°s 1 et 2). Vers 370, il fut nommé *consularis Liguriae et Aemiliae*, avec résidence à Milan. C'est à l'occasion de la mort de l'évêque arien Auxence qu'on a le témoignage le plus explicite de l'impartialité de son jugement. L'élection du successeur avait provoqué de violents conflits entre catholiques et ariens. Il dut intervenir pour exercer son devoir de *consularis* en ramenant la paix. D'un commun accord, ariens et catholiques l'acclamèrent comme évêque. Il n'était alors que catéchumène. Il reçut le baptême et fut consacré une semaine plus tard. Faller (*Ambrosiana*, 1948, p. 97-112) et Paredi (*Sant'Ambrogio e la sua età*, 1960^{2}, p. 175) datent cette consécration du 7

décembre 374, à la différence de Campenhausen (*Ambrosius von Mailand*, p. 26), Delehaye (*Analecta Bollandiana*, 48, p. 192) et Dudden (*The Life and the Times of Saint Ambrose*, Oxford, 1935, p. 68), la font remonter au 1[er] décembre 373. À cette occasion « il distribua aux pauvres et à l'Église tout l'or et l'argent qu'il possédait. Il fit également don à l'Église de ses propriétés, en gardant seulement leur usufruit pour sa sœur mais en ne conservant rien qu'il puisse dire sien » (*Vita Ambrosii*, p. 38).

Pour faire face à sa nouvelle charge, Ambroise se mit à étudier sous la conduite de Félicien. Il acquit une connaissance profonde de l'Écriture sainte, des Pères grecs et d'auteurs juifs et païens tels que Philon et Plotin. Augustin témoigne de l'intensité et de l'assiduité de ce travail (*Conf.* VI, 3, 3). Cette étude, complétée par une méditation intensive de la parole de Dieu, devait être à la base de son activité pastorale et de sa prédication. C'est à partir de cet acquis qu'on peut comprendre la façon dont il réagit aux événements historiques, politiques et sociaux dont il fut le protagoniste, ainsi que les répercussions de ceux-ci sur sa pensée théologique, morale et ascétique.

Au début de son épiscopat, ses rapports avec Valentinien I[er], qui avait approuvé son élection (cf. *Ep.* 21, 7), furent empreints d'un climat de paix et de respect, ainsi qu'il le dira lui-même à Valentinien II (*Ep.* 21, 5) en rappelant à celui-ci comment son père avait reconnu l'autonomie de l'Église par rapport à l'Empire.

Sans doute la prudence conduisit-elle Ambroise à ne pas opérer de changements radicaux dans le clergé (cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome, 1975, p. 438, n. 6 et M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris, 1967, p. 45), mais son opposition à l'arianisme n'en apparaît pas moins claire dès le début : nous en avons une preuve dans sa requête pour faire revenir les restes de Denis, l'évêque catholique de Milan, mort durant l'exil consécutif à la persécution de Constance. Il semble que l'*Ep.* 197 de Basile (PG 32, 709-713), seul reste de la possible correspondance entre Ambroise et Basile de Césarée, commençait par la réclamation de ces reliques.

Deux événements importants marquèrent l'année 375 : la mort de son frère Satyre et celle de Valentinien I[er]. Dans la première oraison funèbre qu'il prononça pour son frère en janvier ou février 375 (cf. Palanque, append. III, n. 4), puis dans une seconde huit jours plus tard, il développe les thèmes théologiques et pastoraux suivants : l'humanité et la divinité du Christ, la place que le Fils occupe dans la Trinité, l'appel lancé contre les lucifériens devenus schismatiques pour avoir poussé à l'extrême les formules de Nicée.

C'est le 17 novembre, pendant la guerre sur le Danube, que mourut Valentinien I[er]. Ambroise fait mention de lui dans son *Ep.* 21 que nous avons déjà citée, mais aussi dans l'*Ep.* 17, 16 *bis*, pour rapporter — en faisant peut-être plus appel à l'imagination qu'aux faits véritables — ce que l'empereur aurait dit à propos du retour de l'autel de la Victoire dans la grande salle du Sénat. On retrouve aussi une mention de lui dans l'oraison funèbre en mémoire de Valentinien II : l'évêque y loue la foi manifestée par le père du défunt dans sa résistance aux invites à l'apostasie venues de Julien (*Obit. Valent.*, 55).

Pendant les premières années du gouvernement de Gratien, il n'est pas question d'Ambroise. C'est à l'influence du poète Auxone qu'on doit l'attitude libérale et indulgente de l'empereur : jusqu'en 382 il autorisa le Sénat à garder l'autel de la Victoire que Constance II avait fait enlever en 357 et que Julien avait fait rapporter tout de suite après dans la grande salle. Au cours des années 376-377, Ambroise fut chargé de calmer l'agitation provoquée par Julien Valens, prêtre arien éloigné de Pettau par la population catholique (*Ep.* 11, 3. Cf. Simonetti, *op. cit.*, 438). Il est manifestement très préoccupé par ce problème de l'arianisme. On constate qu'il intervient même en dehors de Milan, à Sirmium aux environs de 376 : malgré les menées de Justine, mère de l'empereur, il obtient l'élection d'Anémius, un évêque à la foi nicéenne assurée. (Sur l'attitude philoarienne de Justine, cf. Ruf. *HE*, II 15; Socr. *HE*, V 11; Sozom., *HE*, VII 13; Philos., *HE*, X 7; Simonetti, *op. cit.*, 438. Sur certains détails [de style hagiographique] concernant un soulèvement organisé par Justine contre Ambroise, cf. *Vita Ambrosii*, 11.) C'est toujours à Sirmium, vers 378, qu'il faut situer sa rencontre avec Gratien. Celui-ci lui avait demandé de l'instruire dans la foi contre l'hérésie arienne (cf. *De fide*, IV 1). En ce qui concerne la politique antiarienne d'Ambroise, les savants ne s'accordent pas sur la datation des documents relatifs au concile de Sirmium (cf. Theod. *HE*, IV 8-9), en particulier sur le passage touchant la doctrine des trois hypostases. Zeiller (p. 323) et Campenhausen (p. 35) y sont favorables, mais non Simonetti (p. 441, n. 19).

La relation entre Ambroise et Gratien provoque le renforcement de la politique antiarienne de l'empereur. Peut-être est-ce pour exalter celui-ci au moment où il devait faire front à l'Orient

frappé par le châtiment de Dieu qu'Ambroise écrivit le *De Noe* en rapprochant la figure de l'empereur de celle du patriarche. La politique de Gratien apparaît de plus en plus liée aux positions catholiques, surtout après sa rencontre avec Ambroise au cours de l'été 379 à Milan. Celui-ci fit restituer la basilique que les ariens avaient réussi à obtenir en reprochant à l'évêque d'avoir vendu les vases sacrés pour racheter les prisonniers (*Ep.* 2, 28; *De off.*, II 70, 136). Il parlera de cette restitution dans le *De Spiritu Sancto*, I 19-21. C'est à lui que plusieurs savants attribuent la paternité de l'édit de Gratien du 22 avril 380 qui confirmait l'aggravation des sanctions contre les hérétiques (*Cod. Theod.* XVI 5, 5.4). C'est l'été de la même année que, pour compléter l'instruction religieuse déjà donnée à Gratien dans le *De fide*, il lui fit remettre les trois livres sur l'Esprit Saint.

À l'occasion du concile d'Aquilée, il intervint à nouveau auprès de l'empereur pour renforcer sa politique antiarienne (cf. Simonetti, *op. cit.*, 527-528; 542-548). En ce qui concerne les interventions d'Ambroise, cf. *Ep.* 9 aux évêques de Gaule; *Ep.* 10, 11 et 12 aux empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose. C'est également dans le cadre de la polémique antiarienne et en lien étroit avec le concile de Rome de 382 qu'on situe les *Ep.* 12 et 14 à Théodose.

Ambroise non seulement se soucie du problème arien, mais veille également à l'opposition anticatholique qui surgissait de différents côtés (cf. Cracco Ruggini). En 382, Gratien avait de nouveau fait ôter du Sénat l'autel de la Victoire. Les sénateurs avaient à plusieurs reprises tenté d'en obtenir le retour, mais sans jamais y parvenir, tandis que se multipliaient les dispositions impériales contre le paganisme (*Cod. Theod.* XVI, 7, 1 et 2; *Cod. Just.* I 7, 2). Le meurtre de Gratien en 383 et l'usurpation de ses territoires par Maxime marquèrent un coup d'arrêt dans le crescendo de la politique antiarienne inspirée par Ambroise. En 384 (pour la datation, cf. Palanque, *op. cit.*, append. III. n. 22), Symmaque adressa à l'empereur une pétition demandant le retour de l'autel de la Victoire et le rétablissement des privilèges supprimés par Gratien (cf. *Relatio*, III de Symmaque et *Ep.* 17 et 18; *Vita Ambrosii*, 26; Prud. *Contra Symmachum*). La supplique fut rejetée. Le service que l'évêque de Milan avait rendu à Valentinien II et à Justine en se faisant l'avocat de leur cause auprès de Maxime, vainqueur de la Gaule, ne doit pas être étranger à ce qui était un succès pour lui. Mais le problème arien devait de nouveau retrouver la priorité dans ses

préoccupations pastorales. À l'occasion de Pâques 386, Auxence, évêque arien de Durostorum, arrivé depuis quelque temps à Milan à la cour de Justine, avait demandé qu'on lui donnât une basilique pour le culte (cf. *Ep.* 20 à sa sœur Marcelline et 21 à Valentinien II; *Contra Auxentium*; *Vita Ambrosii*, 13). Ambroise manifeste son opposition en occupant avec une foule de fidèles la basilique Porcia. C'est à cette occasion que naquit le chant ambrosien (cf. Aug. *Conf.* IX, 7).

Le recouvrement des corps des martyrs Gervais et Protais et les célébrations liturgiques qui s'ensuivirent servirent à détourner un moment l'attention de la revendication arienne et à rasséréner les esprits. Pour ce qui touche à l'appréciation historique de cet épisode, voir les positions différentes de Seeck (t. V, p. 207) et Campenhausen (p. 215-216) ainsi que les pointues observations de Meslin (*Les Ariens d'Occident*, Paris, 1967, 53 ss). Ambroise raconte l'histoire à sa sœur Marcelline dans l'*Ep.* 22, 1. Dans ce conflit tendu entre l'évêque et Valentinien II au sujet de la basilique, la désapprobation manifeste de Maxime envers la politique philoarienne du jeune empereur rendit la situation de ce dernier plus difficile (cf. *Nisi clementiae*, Col. Avell. XXXIX, lettre résumée par Theod., *HE*, V 14). C'est en 386 que, à l'encontre de la plupart des historiens, certains voudraient dater le second voyage d'Ambroise auprès de Maxime pour défendre Valentinien II. Dans son *Ep.* 24, l'évêque donne des indications sur cette mission à Trèves. Paulin nous fait connaître l'excommunication lancée contre Maxime pour avoir décrété la mort de Priscillien (*Vita Ambrosii*, 19). Revenu à Milan, Ambroise marque bien dans son *Enarratio psalmi LXI* la rupture survenue avec Maxime.

Jusqu'à l'été de 387, Ambroise, qui a désormais des rapports tendus avec Valentinien II et avec Maxime, se consacre intensément à l'activité pastorale.

L'invasion de Maxime, la fuite de la cour de Milan au cours de l'été 387, le retour de Valentinien II, à la suite de Théodose, en l'été 388, puis la défaite et la mort de Maxime marquent le début d'une autre période politique pastorale d'Ambroise, désormais réconcilié avec Valentinien II. Mais lors de l'avènement de Théodose, Ambroise accueillit chaleureusement le nouveau vainqueur, ce qui s'explique facilement : en frappant les hérétiques par la loi du 14 juin 388 (*Cod. Theod.* XVI 5, 15), celui-ci s'était acquis la bienveillance de l'évêque. L'un et l'autre perçurent cependant la nécessité de bien fixer les limites de leurs sphères

d'influence. Ambroise était intervenu tout de suite en faveur des vaincus, les partisans de Maxime, et Théodose avait répondu à ses souhaits (*Ep.* 40, 25). Mais l'épisode bien connu de la synagogue et du sanctuaire des valentiniens de Callinique date de la fin de 388. Les *Ep.* 40 et 41, adressées la première à Théodose et la seconde à sa sœur Marcelline, nous donnent un large écho de la réaction de Théodose et de la prise de position d'Ambroise. La victoire de l'évêque, qui obtient qu'on ne reconstruise pas la synagogue, eut rapidement sa contrepartie. Vers la fin de 389, le Sénat, voyant le changement d'attitude de Théodose dans les conflits du monde païen, avait renouvelé sa demande d'abrogation des décrets de Gratien. Une nouvelle intervention d'Ambroise auprès de l'empereur lui valut encore la victoire, mais celui-ci recourut à un procédé directement dirigé contre lui pour bien marquer qu'il tenait à décider en toute indépendance : il pria les membres de la cour de ne plus rien laisser filtrer des affaires de politique impériale (*Ep.* 51, 2). Bien plus, il prit une série de dispositions peu favorables à l'Église (*Cod. Theod.* XII 1, 121 ; *Cod. Theod.* XVI 2, 27).

Il y avait donc encore une certaine tension entre Théodose et Ambroise lorsque survint en 390 le massacre de Thessalonique. Dans sa lettre LI envoyée à l'empereur au lendemain de l'événement, l'évêque fait allusion à certaines de ses interventions pour éviter la tuerie. Paulin en fait également mention (*Vita Ambrosii*, 24) sans que nous en sachions plus. Ambroise invite Théodose à faire publiquement pénitence avant de pouvoir reprendre sa place à l'église et s'approcher des sacrements. La réconciliation qui suivit cette pénitence eut lieu à Noël 390. On a proposé plusieurs interprétations de la cause lointaine du massacre de Thessalonique (cf. Palanque *op. cit.*, 228 ss ; Mazzarino, *L'impero romano*, vol. III, 379 ss). Quant à l'évêque, si on en croit Mazzarino, il aurait avant tout agi en fonction de sa préoccupation antiarienne toujours présente.

En 392, les interventions d'Ambroise visent avant tout à la solution du schisme d'Antioche ; d'où la convocation du concile de Capoue et d'Alexandrie. Mais il ne put obtenir l'abdication de Flavien en faveur d'Évagre ; bien plus, en 393, le concile de Césarée de Palestine reconnaissait la légitimité du premier. Ambroise eut plus de chance sur un autre problème soulevé au concile de Capoue : l'hérésie de Bonose. On condamna celle-ci, tout en renvoyant à un autre concile les sanctions contre l'hérésiarque. Au concile de Milan, qu'il avait convoqué en 393,

on condamna de même Jovinien, sa doctrine et ses disciples.

Aux préoccupations concernant la vie interne de l'Église s'ajoutaient celles touchant la paix entre les peuples et entre les personnes. Lorsqu'il reçut la nouvelle de la mort de Valentinien, assassiné en 392, il se trouvait à sa demande en route pour la Gaule afin de rétablir la concorde entre lui et son général Arbogaste (*De obitu Valentiniani ; Ep.* 53). Les rapports d'Ambroise avec le successeur de Valentinien, le catholique Eugène, ne sont ni faciles ni clairs : il lui envoya l'épître 57 où il reconnaît le titre de *clementissime imperator*, mais quitta Milan au moment où celui-ci s'apprêtait à y entrer. Il se rendit tout d'abord à Bologne où il découvrit les corps des martyrs Vital et Agricola (*Vita Ambrosii*, 27), puis à Florence pour y consacrer une basilique (*Exhortatio virginitatis*. Pour certains savants, c'est à cette occasion qu'aurait eu lieu la rencontre avec Paulin), enfin il revint à Milan en août 394 (*Ep.* 61, 1) alors qu'Eugène s'en était éloigné pour affronter les troupes de Théodose. Dans le domaine purement politique, le comportement d'Ambroise s'explique avant tout en fonction de Théodose. C'est la difficulté de la relation entre celui-ci et Eugène qui influencera les rapports de l'évêque et de ce dernier. Ambroise se justifiera auprès de Théodose de sa reconnaissance d'Eugène et s'expliquera au sujet de son départ de Milan (*Ep.* 61 à Théodose). Une fois recouvrée la confiance de Théodose, il l'invitera à la clémence envers les vaincus (*Ep.* 62). Il y aura désormais parfaite harmonie entre lui et l'empereur jusqu'à la mort de ce dernier en 395. Quarante jours après sa mort, l'évêque prononcera l'oraison funèbre en son honneur en présence d'Honorius (*De obitu Theodosi*).

Les rapports d'Ambroise avec le général Stilicon, tuteur du jeune Honorius, sont si nébuleux qu'ils laissent penser à un déclin de son influence dans le domaine proprement politique. En revanche, son activité spirituelle s'intensifie : inventions des martyrs Nazaire et Celse, accompagnées des miracles que la littérature hagiographique y a ajoutés (*Vita Ambrosii*, 32-33), entrée de Paulin à Nole, création de nouveaux sièges épiscopaux dans le nord de l'Italie et nomination de leurs évêques. L'*Ep.* 63 adressée à l'Église de Verceil divisée par des disputes est la plus longue : on la considère comme un traité sur l'élection épiscopale.

C'est au cours d'un de ces voyages pour assister à l'élection d'un évêque qu'il tomba malade (février 397). Il mourra à Milan le 4 avril 397.

Éditions : Vita S. Ambrosii, PL 14, 27-46. La *Vie de saint Ambroise*, écrite par PAULIN vers 422, à l'initiative d'Augustin est de première importance. Cf. M.S. KANIECKA, *Vita sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi a Paulino... conscripta, A revised text and commentary with an introd. and translation*, Cath. University Amer. Washington 1928. — M. PELLEGRINO, *Paolino di Milano, Vita di sant'Ambrogio, introduzione testo critico e note*, Rome 1961. — Simone LOGOTETA (Metafraste), *Vita et conversatio Patris nostri Ambrosii Episcopi Mediolanensis, auctore Metafraste* : PL 14, 51-72. — A.A.R. BASTIAENSEN, L. CANALI, C. CARENA, *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino* (Introd. de C. Mohrmann, texte critique, trad. et commentaire), Fondazione L. Valla, éd. Mondadori 1975.

Traduction : Italienne : M. PELLEGRINO, *Paolino di Milano, Vita di sant'Ambrogio*, Rome 1961.

Études : G. GRUTZMACHER, *Die Lebensbeschreibung des Ambrosius von seinem Sekretäre Paulinus* : Geschichtliche Studien A. Hauck dargeboten, Leipzig, 1916, 77-84. — J.R. PALANQUE, *La vita Ambrosii de Paulin. Étude critique* : RSR 4 (1924) 26-42 ; 401-420. — L. ALFONSI, *La struttura della vita Beati Ambrosii di Paolino di Milano* : RIL 103 (1969) 784-798. — R. KLEIN, *Die Kaiserbriefe des Ambrosius* : Athenaeum 48 (1970) 335-371. — E. LAMIRANDE, *Paulin de Milan et la « Vita Ambrosii »*, Paris 1983.

Parmi les sources pour les notes biographiques : RUFIN D'AQUILÉE, *Historia Ecclesiastica*, II, 11 ; 15-16 ; 18 : PL 21, 521-525 ; éd. crit. de T. MOMMSEN, in *Kirchengeschichte des Eusebius, Eusebius Werke*, Leipzig 1903 ss, II, 1, 2. — SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 30 ; V, 11 : PG 67, 544, 593-596 ; trad. angl. Zenos, in LNPF sér. *2*, II (1890) 1-178 (rééd. 1952), II, 1891. — SOZOMENE, *Hist. eccl.*, VI, 24 ; VII, 13, 25 : PG 67, 1353-6, 1448-9, 1493-7 ; trad. angl. Hartranft, LNPF sér. 2, II, 1891. — TEODORET, *Hist. eccl.*, IV, 6 ; V, 13 ; 17 : PG 82, 1132-3, 1225-8, 1232-7 ; éd. crit. L. Parmentier, Leipzig 1911.

Études biographiques et historiques : A. BAUNARD, *Histoire de St. Ambroise*, Paris 1871. — A. DE BROGLIE, *Saint Ambroise*, Paris 1899. — P. DE LABRIOLE, *Saint Ambroise*, Paris 1908. — A. LARGENT : DTC I (1909) 942-951. — U. MORICCA, *Sant'Ambrogio*, Turin 1928. — E.K. RAND, *Founders of the Middle-Ages*, Cambridge (Mass.) 1928, 69-101. — H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929. — J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain, Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933. — F.H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vol., Oxford 1935. — J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Viktoria*, Amsterdam-Paris 1936. — E. BUONAIUTI, *Sant'Ambrogio*, Rome 1923. — R. WIRTZ, *Der heilige Ambrosius und seine Zeit*, Trier 1924. — F.J. DOELGER, *Die erste Schreibunterricht in Trier nach einer Jugenderinnerung des Bischofs Ambrosius von Mailand* : AC 3 (1932) 62-67. — A. WILMART : *Saint Ambroise et la légende dorée* : EL 50 (1936) 169-206. — L. MALUNOWICZ, *De ara Victoriae in Curia Rom...*, Wilno 1937. — J.H. VAN HARINGEN, *De Valentiniano II et Ambrosio, Illustrantur et digeruntur res anno 386 gestae* : Mnem 5 (1937) 28-33, 152-158, 229-240. — A. QUEIROLO, *Ambrogio di Milano, console di Dio*, Rome 1939 (préf. Galbiati). — I. SCHUSTER, *Sant'Ambrogio vescovo di Milano*, Milan 1940. — ID., *Sant'Ambrogio e le piú antiche basiliche milanesi*, Milan 1940. — L. CASTANO, *San't Ambrogio*, Turin 1940. — A. GRAZIOLI, *La giurisdizione metropolitana di Milano a Verona all'epoca di sant'Ambrogio* : SC 68 (1940) 373 ss ; B. BIONDI, *L'influsso di Sant'Ambrogio su la legislazione religiosa del suo tempo* ; *Sant'Ambrogio nel XIV centenario della nascita*, Milan 1940, 387-420. — L. SABA, *L'opera politica di Sant'Ambrogio* ; *ibid.* 533-569. — R. PARIBENI, *La romanità di sant'Ambrogio, ibid.* 17-29. — A. PAREDI, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Milan 1941 (2ᵉ éd., *ibid.* 1960). — W. WILBRAND, *Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand* : Missionswissenschaft und Religionswissenschaft I (1938) 193-202. — G.J. CORDIGLIA, *La malattia e la morte di sant'Ambrogio* : SC 69 (1941) 148-154. — ZAVAGLIO (A. et Crema) : Boll. Stor. Cremonense 1941, 141-146. — I. SCHUSTER, Mélanges Mercati V, 48-60. — O. FALLER, *La data della consacrazione vescovile di sant'Ambrogio* : Ambrosiana (Scritti di storia, archeologia ed arte pubblicati nel XVI centenario della nascita di sant'Ambrogio), Milan 1942, 97-112. — P. GORLA, *Vita di sant'Ambrogio dottore della Chiesa*, Milan 1944. — U. PESTALOZZA, *La religione di Ambrogio*, Milan 1949. — A. CALDERINI, *Appunti sulla prima ambasceria di sant'Ambrogio a Treviri* : Mélanges Galbiati III, Milan 1955, 111-116. — V. GRUMEL, *La deuxième mission de saint Ambroise auprès de Maxime* : REB 4 (1951) 154-160. — A. ALFOLDI, *A Conflict of Ideas in the Late Rom. Empire*, trad. angl. de Martingly, Oxford 1952. — M. JOURJON, *Ambroise de Milan*, Paris 1956. — J. DOIGNON (St. Gervais et Protais) : REA (1956) 313-335. — E. MONETA CAGLIO, *Dettagli cronologici su s. Ambrogio* : Ambrosius 32 (1956) 275-290. — N. CASINI, *Discussioni sull'ara della Vittoria* : Studi Romani 1957, 501-517. — H. GLAESENER, *L'Empereur Gratien et Saint Ambroise* : RHE 52 (1957) 474 ss. — G.B. MONTINI, *L'eredità di sant'Ambrogio* : Ambrosius 33 (1957) 33 ss. — G. HANDLER, *Wulfila und Ambrosius*, Stuttgart 1961. — G.D. GORDINI-B. PARODI D'ARENZANO : Bibliotheca Sanctorum, I, Rome 1961, 945-989.

Études théologiques, juridiques et spirituelles : R. MORGAN, *Light in the Theology of Saint Ambrose*, Rome 1963 (Pont. Un. Greg.). — P. SEGALLA, *La conversione eucaristica in S. Ambrogio*, Padoue 1967. — S. PASQUETTO, *Morte di Adamo e novità di vita in Cristo nella dottrina di S. Ambrogio*, Venise 1967. — J.J. MARCELIC, *Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium*, Rome 1967. — B. MAES, *La Loi naturelle selon Ambroise de Milan* : Analecta Gregoriana 162, Rome 1967. — R. JOHANNY, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*, Paris 1968. — G. MATT, *Jesus*

Christus fons vitae. Ein Verstaendnis der Vermittlung des Lebens in der Theologie des hl. Ambrosius, Rome 1968. — F. SZABO, *Le Christ Créateur chez Saint Ambroise*, Rome 1968. — R. GRYSON, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain 1968. — P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, App. IV : *Aspects variés du platonisme ambrosien*, Paris 1968. — ID., *Polemiche anticristiane e platonismo cristiano : da Arnobio a s. Ambrogio* : Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV, Turin 1968. — C. MORINO, *Church and State in the teaching of St. Ambrose*, Washington 1969. — L. BEATO, *Teologia della malattia in s. Ambrogio*, Turin 1968. — F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio o di una antica controversia sulla tolleranza e l'intolleranza*, Bari 1970. — C. CALCATERRA, *La catechesi pasquale di Ambrogio di Milano*, Rome 1972. — E. ALETTI, *Il ritratto di s. Ambrogio*, Rome 1974. — ALLEGRETTI, *La vita di s. Ambrogio nell'edizione milanese del 1492*, Milan 1974. — G. PICCOLO, *Saggio di bibliografia ambrosiana, ambiente, fonti e spiritualità (1930-1970)* : SC 98 (1970) 187-207. — M. OBERTI—SOBRERO, *L'etica sociale in s. Ambrogio di Milano*, Turin 1970. — J.A. MARA, *The Notion of Solidarity in Saint Ambrose's Teaching on Creation, Sin and Redemption*, Rome 1970. — M.S. DUCCI, *Senso della tipologia mariana in s. Ambrogio e suo rapporto con lo sviluppo storico e dottrinale*, Bogotà 1971. — ID., *Sviluppo storico e dottrinale del tema Maria-Chiesa e suo rapporto col pensiero teologico mariano di s. Ambrogio* : Ephemerides Mariologicae 23 (1973) 363-404. — G. GIAVINI - C. TERRANEO, *Per una lettura biblica ambrosiana* : Ambrosius 49, 4 (1973) 322-325. — V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel sec. IV*, Milan 1973. — G. GOTTLIEB, *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen 1973. — P. COURCELLE, *Recherches sur saint Ambroise, « vies » anciennes, culture, iconographie* : Études Augustiniennes, Paris 1973. — G. MADEC, *Saint Ambroise et la Philosophie* : Études Augustiniennes, Paris 1974. — A. PAREDI, *Politica di S. Ambrogio*, Milan 1974. — A. PAREDI - A.M. BRIZIO, *Sant'Ambrogio nell'arte del Duomo di Milano*, Milan 1974. — C. PERONI, *Amicizia e mistero cristiano in Sant'Ambrogio* : SC 102, 4 (1974) 429-450. — D. TETTAMANZI, *Valori cristiani del matrimonio nel pensiero di s. Ambrogio* : SC 102, 4 (1974) 451-474. — R. MARCHIORO, *La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo S. Ambrogio*, Rome 1975. — T.G. RING, *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*, Wüzburg 1975. — Y.M. DUVAL, *Ambroise de Milan, 16ᵉ centenaire de son élection épiscopale*, Études augustiniennes, Paris 1974. — H. CROUZEL, *Fonti prenicene della dottrina di S. Ambrogio sulla risurrezione dei morti* : SC 102 (1974) 373-388. — E. CATTANEO, *La religione a Milano nell'età di s. Ambrogio*, Milan 1974 (Archivio Ambrosiano XXV). — M. FERRARI, *Per la fortuna di s. Ambrogio nel Quattrocento milanese*, Milan 1974 (Archivio Ambrosiano XXVII). — J.M. SOTO RÁBANOS, *El matrimonio « in fieri » en la doctrina de s. Ambrosio y s. Juan Crisóstomo*, Rome 1976 (thèse Pont. Un Greg.). — J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, Bonn 1975. — *Atti del congresso int.*, Studia Patrist. Med. 6-7, Milan 1976. — H. SAVON, *S. Ambroise et la philosophie* : RHR 191 (1977) 173-196.

Ses œuvres

L'intense activité pastorale, sociale et politique d'Ambroise se traduit aussi par ses multiples écrits. La datation de la plupart d'entre eux reste incertaine, tout comme il est difficile de déterminer si un ouvrage est né sous forme d'homélie ou d'écrit.

Dans l'ignorance de la succession chronologique des écrits exégétiques, nous les présenterons dans l'ordre proposé dans PL (14-15), lequel est d'ailleurs celui des livres de la Bible.

On a réparti les autres œuvres ambrosiennes en écrits moraux et ascétiques, écrits dogmatiques, et ouvrages divers : discours, lettres et hymnes.

Éditions : PL 14-17 (J. du Frische et N. Le Nourry), Bibliotheca Ambrosiana, Città Nuova, Rome 1979 (en voie d'achèvement. Texte et trad. it.). Nous la citerons BAM.

Études : E. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965 (trad. it. Varese 1975). — H. SAVON, *Quelques remarques sur la chronologie des œuvres de Saint Ambroise* : SP (1970) 156-160. — ID. : RELA 55 (1977) 203-221.

1. ÉCRITS EXÉGÉTIQUES

À l'exemple de Philon et d'Origène, Ambroise accepte le triple sens de l'Écriture : littéral, moral et allégorico-mystique ; mais il accorde sa préférence à l'exégèse allégorique typologique et morale. La majeure partie de ses écrits sont originairement des homélies qu'il a lui-même retravaillées et complétées. À l'exception du commentaire systématique de l'évangile de Luc, c'est à l'Ancien Testament que l'évêque emprunte ses thèmes de prédication (homélies) et d'enseignement (traités).

Études : P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise et l'exégèse allégorique* : Annales phil. chrét. 155 (1907-1908) 591-603. — G. LAZZATI, *Esegesi e poesia in Sant'Ambrogio* : Annuario Università cattolica Sacro Cuore (1957-1958 ; 1958-1959), Milan 1959, 75-91. — ID., *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Milan 1960. — A. VECCHI, *Appunti sulla terminologia esegetica di S. Ambrogio* : SMSR 24 (1967) 655-664. — L.F. PIZZOLATO, *La Sacra Scrittura fondamento del metodo esegetico di sant'Ambrogio* : Studia Patristica Mediolanensia 6 (1976) 393-426. — H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, 2 vol. Paris 1977. — E. LUCCHESI, *L'usage de Philon dans l'œuvre exégétique de saint Ambroise*, Leiden 1977.

1. L'Hexaemeron

Ainsi que l'indique le titre, cet ouvrage est un commentaire du récit de Gn 1, 1-26 relatif aux six jours de la création. Il consiste en neuf discours homilétiques réunis en six livres. Ces discours furent prononcés pendant les six jours d'une semaine sainte que les historiens situent entre 386 et 390. Les livres 1, 3 et 5 contiennent chacun deux discours homéliques, ce qui laisserait penser que le premier, le troisième et le cinquième jour Ambroise aurait prêché matin et soir.

Le nombre des manuscrits de cette œuvre ambrosienne témoigne de son succès. C'est à Schenkl que nous devons leur classification (*cf.* CSEL 32, 1 *Praefatio* XXXIII-LII). Le codex 192 d'Orléans, qui date du VIIᵉ siècle, présente un intérêt particulier pour la tradition manuscrite, car on pense qu'il reproduirait l'original perdu.

Le fait qu'Ambroise ait utilisé l'œuvre homonyme de Basile de Césarée et, selon Jérôme (*Ep.* 84, 7), des œuvres perdues d'Origène et d'Hippolyte de Rome, a parfois conditionné la lecture du texte d'Ambroise. Certains savants ont été plus soucieux d'y déceler la présence d'autres auteurs (y compris, par exemple, Cicéron, Philon, Virgile) que de mettre en valeur son originalité.

Éditions : PL 14, 133-288. — C. SCHENKL, CSEL 32, 1 (1897) 3-261. BAM, 1979. Ms B. KRAFT, *Die Handschriften der Bischöflichen Ordinariatsbibliothek in Augsburg*, Augsbourg 1934, 61 ss. — F. BLATT, *Studia Hibernica* : Classica et Mediaevalia 14 (1953) 230. — K. FORSTNER, *Schriftfragmente des 8. und früheren 9. Jahrhunderts in Salzburger Bibliotheken* : Scriptorium 14 (1960) 236-237.

Traductions : *Allemande* : E.J. NIEDERHUBER, *Ambrosius von Mailand Exaemeron* : BKV², Kempten-Munich 1914.
Anglaise : J.J. SAVAGE, *Hexaemeron...* : FC 42, New York 1961, 1-283.
Italienne : L. ASIOLI, *S. Ambrogio, l'Esamerone*, Milan 1930. — E. PASTERIS, *S. Ambrogio, l'Esamerone ossia dell'origine e della natura delle cose* : CPS 4, Turin 1937. — G. COPPA, *Opere di S. Ambrogio*, Turin 1969, 111-387.

Études : M. KLEIN, *Meletelemata Ambrosiana*, Könisberg 1927, 45-81. — M. CESARO, *Natura e cristianesimo negli Exaemeron di san Basilio e di sant'Ambrogio* : Did. Ns. 7 (1929) 53-123. — P. COURCELLE, *Nouveaux fragments du platonisme chez saint Ambroise* : RELA 34 (1956) 220-239. — J.M. DUVAL, *Sur une page de Cyprien chez S. Ambroise, Hexaemeron 6, 8, 47 et De habitu virginum 15-17* : REAug 16 (1970) 25-34. — J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne. Ambroise, Hexaem.* I, 1, 14, Paris 1964. — ID., *Textes et doctrines de la fin de l'antiquité. Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971. — ID., *Exégèse de « In Principio » et théorie des principes dans l'Exaemeron* (I, 4, 12-16) : Studia Patristica Mediolanensia 6 (1976) 427-482. — ID., *Échos de théories gnostiques de la matière au début de l'Exaemeron de saint Ambroise* : Studia J.H. Waszink, Amsterdam 1973, 259-273. — V. NAZZARO, *Esordio e chiusura delle omelie di Ambrogio* : Aug 14 (1974) 559-590. — E. LUCCHESI, *op. cit.*

2. De Paradiso

L'*Ep.* 41, 1, adressée à l'évêque Sabin, nous apprend que le livre remonte au début de l'épiscopat d'Ambroise. Les érudits le situent entre 374 (von Campenhausen) et 383 (Schenkl). Le plus généralement, on s'accorde sur la période comprise entre 375 et 378 (Rauschen, Bardenhewer, Schanz, Palanque). La dernière édition critique à notre disposition est celle de Schenkl essentiellement fondée sur deux manuscrits du XIᵉ siècle (cf. CSEL 32, 1, *Praefatio* LII-LVIII).

Ambroise commente le texte de la Genèse parlant du paradis terrestre et du péché originel. Il suit de près le commentaire de Philon (pour les sources, cf. Schenkl, *op. cit.*, *Praefatio* XXI-XXII).

Les traits polémiques lancés contre les gnostiques et les manichéens (cf. Schenkl, *op. cit.*, 286, 23 ; 287, 23 ; 289, 8 ; 295, 5 ; 294, 4 ; 269,19 ; 298, 1) et contre les sabelliens, les photiniens et les ariens rendent évidente la visée pastorale de l'œuvre.

Éditions : PL 14, 291-332. — SCHENKL, CSEL 32, 1 (1897) 265-336. BAM 1984.

Traduction : *Anglaise* : J.J. SAVAGE, *...Paradise...*, FC 42, New York 1961, 287-356.

Études : E. CAZZANIGA, Rendiconti R. ist. Lomb., sér. 2, t. 75 (1941-42) 349-366. — H. SAVON, *op. cit.*

3. De Caïn et Abel

Pour Palanque, l'œuvre comporte originellement deux livres. Pour d'autres, la division est plus tardive. Pour le premier, elle aurait été écrite directement. Kellner, Bardenhewer et Schanz sont d'un autre avis : la dominance du ton oratoire et parénétique leur fait considérer l'œuvre comme un recueil de sermons.

Pour Palanque, l'ouvrage est lié au *De paradiso* auquel il renvoie au début et dont il poursuit le thème en commentant le chapitre 4 de la Genèse (vv. 1-15), alors qu'il en avait commenté

les chapitres 2, 8-3, 9 dans le *De paradiso*.

Ambroise subit ici l'influence de Philon et explique longuement la différence entre les sacrifices de Caïn et d'Abel, les uns acceptés et les autres refusés par Dieu.

Éditions : PL 14, 333-380. — SCHENKL CSEL 32, 1 (1897) 339-409. — BAM 1984.

Traduction : Anglaise : J.J. SAVAGE FC 42, New York 1961.

Étude : H. SAVON, *op. cit.*, 87-139.

4. De Noe

Bien que ce livre soit encore un commentaire de la Genèse, ce n'est pas la suite du précédent. Il part de Gn 6. Kellner, Foerster et Bardenhewer en soutiennent l'origine homilétique contrairement à Palanque qui le considère comme originellement écrit, et ils admettent que l'ouvrage appartenait à une unique série de traités sur les patriarches : Ambroise aurait traité de toute leur lignée depuis Noé jusqu'à Abraham. La datation de l'œuvre reste incertaine, même si on peut considérer comme très probables les années 378-379 ou 383-384.

L'exégèse ambrosienne, cette fois encore marquée par Philon, s'appesantit surtout sur l'interprétation de l'arche comme corps humain, sur le déluge, sur la piété de Noé et l'impiété de Cham. On trouve également de nombreuses références aux difficultés de la vie dues à des calamités qui ne sont pas précisées mais qui concernent explicitement l'Église.

Schenkl date l'œuvre des environs de 384. Il attribue le titre *De Noe et archa* à des manuscrits plus tardifs et il retient comme titre originel *De Noe*, celui d'un codex plus ancien (cf. Schenkl, CSEL, 32, *Praefatio* XXIII-XXV).

Éditions : PL 14, 381-438 . — SCHENKL, CSEL 32, 1 (1897) 413-497. — BAM 1984.

Études : pour la datation, cf. PALANQUE, *op. cit.*, Appendices III, n. 10. — H. SAVON, *op. cit.*, 87-139.

5. De Abraham (deux livres)

Il faut considérer séparément les deux livres. Pour certains savants, le premier ne serait pas au départ un écrit (en dépit du titre *Abraham libri hujus titulus est*). Selon Palanque, les passages

I, 24 ; I, 25 ; I, 59 ; I, 89 du premier livre en prouveraient l'origine homilétique. De plus, compte tenu de sa longueur, cet historien soutient la thèse de plusieurs sermons. Le premier livre s'adresse à des catéchumènes. Partant de Gn 12, 25, il raconte toute l'histoire d'Abraham depuis sa vocation jusqu'à sa mort.

Le second livre est au contraire un écrit. Compte tenu du caractère érudit qui le différencie du premier, Schenkl et Bardenhewer pensent qu'Ambroise s'adressait à des baptisés et non plus à des catéchumènes. Palanque prend ses distances vis-à-vis de cette hypothèse. Il note avant tout la difficulté que présente un discours ambrosien chargé de citations grecques non traduites. Le commentaire est de caractère allégorique, conformément à l'exégèse philonienne. Il traite de la vie d'Abraham jusqu'au récit de l'alliance en 17, 21.

Quant à la datation, il y a diverses hypothèses. Palanque propose les années 382-383, les mauristes, Tillemont, Schenkl, Bardenhewer et Schanz les environs de 387. Ihm repousse le livre après 387 et Rauschen après 388. Pour les sources et la tradition manuscrite, cf. Schenkl, CSEL 32, 1, *Praefatio* XXVI-XXVIII ; LXI-LXIII ; LXVII-LXXIII.

Éditions : PL 14, 441-524. — SCHENKL, CSEL 32, 1(1897) 501-638. — BAM 1984. — A. VACCARI : Biblica, *Locus Ambrosii de Abrahamo*, 2, 11 *emendatus*, 3 (1922) 449-450.

Études : A. DE VIVO, *Nota ad Ambrogio, De Abraham* I, 2, 4 : Studia patristica Mediolanensia 7 (1976), 233-242. — H. SAVON, *op. cit.*

6. De Isaac et anima

S'agirait-il d'une œuvre écrite ? Kellner et Bardenhewer ne le pensent pas. Les avis sont aussi divers sur la datation : Palanque propose 391 tandis que Wilbrand pense qu'il faut situer le livre après l'*Exp. Lc.* 10, 154 ss et voit dans le *De Isaac* 17 le développement de ce qu'Ambroise avait exprimé dans *Exp. Ps. CXVIII* 2, 33 ss. Les mauristes croient pouvoir le dater de Pâques 387 et Schenkl des environs de 388.

Si, comme le fait Ambroise, on resitue l'exégèse du Cantique des cantiques dans le cadre du mariage d'Isaac et de Rebecca, ce qui, pour certains, doit plutôt être entendu de l'union du Christ et de l'âme. Par ailleurs, l'œuvre, où les références à Isaac sont rares, est plus exactement un traité sur l'âme. Ce qui explique pourquoi certains manuscrits l'ont intitulée *De anima*.

En ce qui concerne les sources, et en particulier la présence

d'un commentaire origénien du Cantique des cantiques, nous renvoyons à Schenkl, CSEL 32, 1, *Praefatio* LXXVI-LXXVIII.

Éditions : PL 14, 527-560. — SCHENKL, CSEL 32, 1 (1897) 641-700. — BAM 1982.

Traductions : *Anglaise* : M.P. MC HUGH, *Ambrosius : Seven exegetical works*, FC 65, Washington 1972, 10-65.
Française : D. GORCE, *Saint Ambroise, Traités sur l'Ancien Testament*, Namur 1967 (trad. incomplète).

Études : P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris 1950. — ID., *Plotin et saint Ambroise* : RPh 76 (1950) 29-56. — P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise* : RELA 34 (1956) 202-220. — G. PICCOLO, *Per lo studio della spiritualità ambrosiana : I sermoni « De Isaac vel anima »* : SC 98 (1970) 32-74.

7. De Bono mortis

Il y a accord quasi unanime sur le caractère homilétique de l'œuvre. Selon Palanque, il s'agirait de deux sermons dont les thèmes se répondent ; ils occupent respectivement les chapitres 1-29 et 30-57.

Pour la datation, Palanque propose 390. Ambroise l'aurait rédigé après l'*Hexaemeron*, l'*Exp. Evang.* et le *De Isaac*.

L'ouvrage, qui se relie explicitement au *De Isaac*, commence par présenter trois formes de mort : la mort spirituelle (par le péché), la mort mystique (par identification au Christ) et la mort physique (par séparation du corps et de l'âme). Par de continuelles citations de l'Écriture, il montre que la mort est un bien inestimable. En partant du IVe livre d'Esdras, il joint à l'enseignement moral une catéchèse sur le jour du jugement en présence du Christ glorieux.

En ce qui concerne les sources et les traditions manuscrites, cf. Schenkl, CSEL 32, 1, *Praefatio* XXXII-XXXIII et LXXVI-LXXVII.

Éditions : PL 14, 567-596. — SCHENKL, CSEL 32, 1 (1897) 703-753. — BAM 1982. — W.T. WIESNER, *De bono mortis*, PSt 100, Washington 1970.

Traductions : *Allemande* : J. HUHN, *Des hl. Kirchenvaters Ambrosius Schrift der Tod, ein Gut*, Fulda 1949.
Anglaise : W.T. WIESNER, *op. cit.* — M.P. MC HUGH, *Ambrosius : Seven exegetical works* : FC 65, Washington 1972, 70-113.
Française : M.H. STÉBÉ, PDF, Paris 1980.

Italienne : F. PORTALUPI, *De Bono mortis*, Turin 1961.
Polonaise : P. SGOLDRSKI : Wybor Pism, Ak. Teol. Katol., Varsovie 1970.

Études : V. USSANI, *Per un codice ignoto del de bono mortis di S. Ambrogio* : Rivista storico-critica scienze teol. 5 (1909) 934-943. — P. COURCELLE, *Plotin et Saint Ambroise* : RPh 76 (1950) 29-56. — P. HADOT, *Platon et Plotin dans trois sermons de S. Ambroise* : RELA 34 (1956) 202-220. — W.T. WIESNER, *op. cit.*

8. De fuga saeculi

Les historiens semblent s'accorder sur l'origine homilétique de l'œuvre qui fut rassemblée entre 387 (mauristes et Tillemont) et 394 (Palanque), ce dernier la mettant en relation avec la situation politique telle qu'elle se présente après la mort de Théodose. Schenkl et Bardenhewer proposent une date un peu postérieure à 391. Ambroise développe un discours exégético-moral sur la vanité du monde et sur la nécessité pour les chrétiens de se tenir loin de lui. Il recourt pour cela à l'idée de la cité refuge décrite dans NB 35, 11 ss en même temps qu'à d'autres passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi qu'au *Legum allegoriae* et particulièrement au *De fuga et inventione* de Philon.

Pour la tradition manuscrite, cf. Schenkl, CSEL 32, 2 *Praefatio* XXVIII-XXIX.

Édition : PL 14, 597-624. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 163-207. — BAM 1980.

Traductions : *Anglaise* : M.P. HUGH, *Ambrosius : Seven exegetical works*, FC 65, Washington 1972, 281-323.
Italienne : F. PORTALUPI, *S. Ambrogio De fuga saeculi*, Turin 1959.
Polonaise : P. SGOLDRSKI : Wybor Pism, Ak. Teol. Kat., Varsovie 1980.

Étude : H. SAVON, *op. cit.*, 329-376.

9. De Jacob et vita beata

Palanque situe les deux livres de cette œuvre en 386, les mauristes, Tillemont, Schenkl, Bardenhewer et Schanz en 387 et Rauschen en 388. L'ouvrage utilise le livre II des Maccabées pour montrer la différence entre le bonheur terrestre et le bonheur véritable. Ambroise insère le martyre du vieil Éléazar et des sept frères dans un contexte qui semble faire allusion à une reprise des activités ariennes et aux difficultés de l'évêque et de ceux qui lui sont fidèles. Les références à Jacob (II, 3-42)

ne suffisent pas à justifier le nom du livre. Celui-ci a comme thème central le bonheur du sage ; aussi certains manuscrits l'intitulent-ils *De Vita beata*.

En ce qui touche à la dépendance du Pseudo-Joseph et les sources en général, nous renvoyons encore à Schenkl, CSEL 32, 2, XIV-XV.

Éditions : PL 14, 627-670. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 3-70. — BAM 1982.

Traductions : Anglaise : M.P. MC HUGH, *Ambrosius : Seven exegetical works*, FC 65, Washington 1972, 119-184.
Française : D. GORCE, *Saint Ambroise, Traités sur l'Ancien Testament*, Namur 1967 (traduction incomplète).

Étude : A. SOLIGNAC, *Nouveaux Parallèles entre saint Ambroise et Plotin. Le « De Jacob et vita beata » et le « Περὶ εὐδαιμονίας »* (Enn. I, 4) : APh NS 19 mars 1956, 148-156.

10. De Joseph

La datation de ce sermon varie entre 387 (mauristes, Tillemont, Schanz), 388 (Ihm, Rauschen, Palanque) et 389-390 (Schenkl, Bardenhewer). Palanque justifie 388 par une allusion à l'eunuque Calligonos dont Ambroise parle dans la lettre à Marcelline (*Ep.* 20) et par la mention de la rareté du grain due à une administration peu avisée, ce qui pourrait rappeler la disette survenue justement en 388. Pour Schenkl, l'ouvrage rappellerait après coup cette disette. Le sermon, qui s'insère dans une série biographique des patriarches, part de Gn 37, 6 ss et, en recourant à de larges citations vétéro et néo-testamentaires, présente Joseph comme l'exemple d'un homme chaste, mais aussi comme celui de l'universalité rédemptrice du Christ (cf. 41 ss). Vu sous cet aspect, l'ouvrage est plus significatif et plus original. Pour les sources, cf. Schenkl qui souligne avant tout dans le livre l'influence de Virgile (CSEL 32, 2 *Praefatio* XVII). Pour l'édition critique, Schenkl tient particulièrement compte du texte du VIIe siècle retrouvé dans la bibliothèque de Boulogne-sur-Mer (CSEL 32, 2, *Praefatio* XXI-XXVIII).

Éditions : PL 14, 673-704. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 73-122. — BAM 1982.

Traduction : Anglaise : M.P. MC HUGH, *Seven exegetical works...*, FC 65, Washington 1972, 189-237.

11. De patriarchis

Les opinions divergent sur l'origine homilétique ou écrite de ce livre. Dans les manuscrits, il est précédé du titre *De Joseph*, patriarche dont part le commentaire du livre de la Genèse, et en particulier celui du chapitre 49. Palanque fait remonter la rédaction de l'œuvre à 390. On y trouve fortement affirmées l'influence de Philon mais aussi l'exégèse allégorique de Gn 48 d'Hippolyte dans le *Commentaire des bénédictions de Jacob*.

En ce qui concerne la tradition manuscrite de cet ouvrage, Schenkl rappelle que, tout comme pour le *De Joseph*, le manuscrit du VIIe siècle découvert dans la bibliothèque de Boulogne-sur-Mer a une importance capitale.

Éditions : PL 14, 707-728. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 125-160. — BAM 1980.

Traduction : Anglaise : M.P. MC HUGH, *Seven exegetical works...*, FC 65, Washington 1972, 243-275.

Études : H. MORETUS, *Les Bénédictions des patriarches dans la littérature du IVe au VIIIe siècle :* BLE (1909) 398-411 ; (1910) 28-40, 83-100. — M. SIMONETTI, *Note su antichi commenti alle Benedizioni dei patriarchi :* Annali Facoltà Lettere Cagliari, 28 (1960) 1-71.

12. De Helia et jejunio

Les historiens sont d'accord sur l'origine homilétique de l'ouvrage. Mais s'agit-il d'un sermon de carême, comme le soutiennent Palanque, Bardenhewer, Schanz, ou de plusieurs sermons, comme l'affirme Schenkl ? Ici les avis divergent. Le livre utiliserait trois homélies de Basile (pour le jeûne la première ; pour l'ivresse la quatorzième ; pour le baptême la treizième) non seulement dans son contenu, mais également dans la répartition formelle des trois sermons.

Il aurait été écrit entre 377 (Tillemont) et 390 (mauristes). En recourant à des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, Ambroise y attaque le train de vie des riches.

M.J. Buck considère l'édition critique de Schenkl comme substantiellement valable (pour l'évaluation des manuscrits, cf. Schenkl, CSEL 32, 2, *Praefatio* XXXVIII-XL).

Éditions : PL 14, 731-764. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 411-465. — M.J.A. BUCK, PSt. 19, Washington 1929.

Traduction : Anglaise : M.J.A. BUCK, *op. cit.*

Étude : C. WEYMAN, *Zu Ambrosius* : RhM 64 (1909) 328-329 (corrections). — S ZINCONE, *Alcune osservazioni...* : Aug 16 (1976) 337-351.

13. De Nabuthae historia

Ce livre raconte l'histoire de 3 R 21 et reprend tout le récit scripturaire en en faisant point par point l'exégèse spirituelle. C'est dans le cadre de la situation sociale, politique et religieuse où vit Ambroise que celui-ci présente l'injustice avec laquelle Achab traite le malheureux Naboth.

Mc Guire accepte l'essentiel de l'édition critique de Schenkl. M.G. Mara en a récemment proposé une nouvelle qui minimise l'importance qu'attribuait Schenkl au codex Parisinus 1732 du VIII[e] siècle et remet en valeur le codex Vaticanus 5760 (X[e]-XI[e] siècle) en particulier pour sa reconstitution de certaines variantes quand elle coïncide avec deux groupes de manuscrits.

On propose de dater l'ouvrage entre 386 et 395. Plusieurs historiens s'accordent sur les années 389-390.

Après avoir largement souligné l'influence de Basile, Mc Guire a proposé un tableau précis des sources classiques de l'ouvrage. Ce n'est que récemment que Mara a relevé combien les thèmes traités dans la diatribe du *De Nabuthae* lui conféraient de l'originalité.

Éditions : PL 14, 765-792. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 469-516. — M. MC GUIRE, *S. Ambrosii de Nabuthae. Commentary, translation, introduction*, PSt 15, Washington 1927. — M.G. MARA, *Ambrogio. La storia di Naboth. Introduzione, commento, edizione critica, traduzione*, L'Aquila 1975.

Traductions : Allemande : J. HUHN, *De Nabuthae*, Fribourg-en-Brisgau 1950.
Anglaise : M. MC GUIRE, *op. cit.*
Française : F. QUÉRÉ-JAULMES et A. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne* (Lettres chrétiennes, 6), Paris 1962, 219-268, Paris PDF 1978.
Italienne : L. DALLE MOLLE, *S. Ambrogio De Nabuthae*, Brescia 1952. — M.G. MARA, *op. cit.*

Études : H. DRESSLER, *A Note on the Nabuthae of St. Ambrose* : Traditio 5 (1947) 311-312. — M. MC GUIRE, *op. cit.* — L. ROSADONI, *Clemente di Alessandria, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo, Ambrogio di Milano : il buon uso del denaro*, Turin 1971. — A. PORTOLANO, *La dimensione spirituale della proprietà nel « De Nabuthae Jezraelita » di Ambrogio*, Naples 1973. — V.R. VASEY, *The social ideas in the works of St. Ambrose, especially in De Nabuthe*, Rome 1974 (thèse Ist. Patrist. August.) publiée, Rome 1982. — M.G. MARA, *Ambrogio. La storia di Naboth*, L'Aquila 1975.

14. De Tobia

L'ouvrage, qui commence par renvoyer aux premiers chapitres du livre de Tobie, est une invective contre la richesse, en particulier contre les plaies de l'usure et de l'avarice. Ambroise appuie ses thèmes sur des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Le livre puise ses sources dans Virgile pour le monde classique, et dans une homélie pseudo-basilienne (*Homelia in Ps. XIV*, 2) pour la patristique grecque.

La majeure partie des savants sont d'accord sur l'origine homilétique du livre mais divergent sur sa datation. Von Campenhausen propose les environs de 376 ; Badenhewer la situe antérieurement à 380, Palanque en 389 et Wilbrand entre 387 et 390 en arguant du fait que c'était le moment où dans l'œuvre d'Ambroise prévalait l'influence basilienne et pseudo-basilienne (cf. W. Wilbrand, *Zur Chronologie einiger Schriften des Hl. Ambrosius*, HJG 41 [1921] 19).

Zucker accepte en substance l'évaluation des manuscrits proposée par Schenkl (CSEL 32, 2, *Praefatio* XLIII-XLV) et son édition critique.

Éditions : PL 14, 797-832. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 519-573. — L.M. ZUCKER, *De Tobia* : PSt 25, Washington 1933. — M. GIACCHERO, *De Tobia. Saggio introduttivo*, Genève 1965.

Traductions : Anglaise : L.M. ZUCKER, *De Tobia* : PSt 35, Washington 1933.
Italienne : M. GIACCHERO, *De Tobia*, Genève, 1965.

15. De interpellatione Job et David

Le récit des aventures de Job, repris d'un livre anonyme, et de David, présenté à travers des citations de psaumes, souligne, d'une part, la fragilité de la condition humaine (avec référence aux Ps 38 et 41) et, de l'autre, le bonheur et le bien-être des méchants (avec référence au Ps 72). Certains éléments font penser à des circonstances historiques bien précises : quelques chercheurs ont vu dans tout ce qui touche à la fragilité de la condition humaine et du pouvoir un rappel de la chute de Gratien et de la faiblesse de Valentinien II, mais aussi une claire allusion à la réussite de Maxime l'usurpateur ainsi qu'une référence à la querelle arienne dans les passages IV, 15 ; IV, 23-25 ; IV, 29.

La datation est discutée. Palanque propose 387, même s'il n'a pour argument que la ressemblance avec le *De Apologia David*.

Les mauristes, Tillemont et Schanz situent l'ouvrage en 383 et Schenkl en 394.

Dans l'édition critique de Schenkl fondée sur le codex Parisinus du VIII[e] siècle, le texte, qui consiste en quatre homélies, se présente dans un ordre qui, à d'autres, paraît peu certain :

1. *De interpellatione Job et de hominis infirmitate* ;
2. *De interpellatione sancti Job* ;
3. *De interpellatione David.*

Éditions : PL 14, 835-890. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 211-296. — BAM 1981.

16. De apologia prophetae David

À travers le souvenir des fautes et de la pénitence du roi David, cette œuvre semble bien faire voir jusqu'où peuvent tomber des souverains lorsqu'ils se laissent aller au déchaînement de leurs passions et en même temps quelle est la grandeur du pardon divin quand ils se repentent. On a donné une interprétation politique du thème traité. Dans le roi David, coupable d'adultère, Ambroise aurait vu les reflets de Valentinien II coupable d'un adultère spirituel qui l'aurait porté à soutenir les sympathies philoariennes de Justine, et de Maximin, responsable de l'assassinat de Gratien et Priscillien et deux fois usurpateur : tout d'abord des territoires de Gratien, puis de ceux de Valentinien II. Ceux qui limitent l'allusion d'Ambroise au meurtre de Gratien et de Priscillien datent l'ouvrage des environs de 384. Ceux qui, en revanche, voient la possibilité d'y inclure une allusion à l'usurpation des terres de Valentinien II proposent 387. Pour sa part, Schenkl le date entre 383 et 386 tandis que Palanque préfère 387.

La variante *Ad Theodosium Augustum*, présente dans deux manuscrits, dont un, le *Parisinus* 1732, est pourtant celui que Schenkl considère comme le plus crédible, pose un problème. Les hypothèses oscillent entre l'idée que l'œuvre aurait été dédiée à Théodose au moment de sa naissance, et celle suivant laquelle la variante *Ad Theodosium Augustum* serait postérieure, même si elle est bien d'Ambroise.

Certains auteurs considèrent comme pseudo-ambrosienne l'*Apologia David altera* qui suit l'*Apologia prophetae David* dans certains manuscrits postérieurs au XI[e] siècle, mais R.H. Connolly s'est fait le défenseur de son authenticité (cf. *Some disputed Works of St. Ambrose*, DR 65-1947).

Éditions : PL 14, 891-960. — SCHENKL, CSEL 32, 2 (1897) 299-355. — BAM 1981. — P. HADOT, *Apologie de David* (introd., texte, trad. et notes), SCh 239 (1977).

Études : F. CLAUS, *La Datation de l'Apologia Prophetae David et l'Apologia David altera. Deux œuvres authentiques de saint Ambroise* : Studia patristica Mediolanensia 7 (1976) 168-193.

Traduction : *Française* : P. HADOT et M. CORDIER, SC 239 (1977).

17. Enarrationes in XII Psalmos Davidicos

Ambroise a consacré douze homélies complètes au commentaire des psaumes 1, 35-40, 45, 47, 48, 61. Le commentaire du Ps 43 est resté incomplet du fait de sa mort. Ces homélies, prononcées à des dates diverses, ne sont pas faciles à dater malgré toutes les tentatives (cf. Palanque, *op. cit.*, table chronologique 518-519 ; 550-553 ; 555). Il faut les situer pour la plupart durant la dernière partie de la vie d'Ambroise.

L'exégèse des psaumes, tout en étant attentive à marquer leur sens messianique, est en même temps soucieuse d'interprétation morale liée concrètement à la situation ecclésiale et politique du moment.

L'œuvre fut rédigée après la mort d'Ambroise. Certaines homélies laissent entrevoir des modèles basiliens ou origénistes (cf. Ps 1). L'étude de Nohe est particulièrement intéressante en ce qui concerne la reconstitution du texte des psaumes utilisé par Ambroise.

Éditions : PL 14, 963-1238. — M. PETSCHENIG, CSEL 62, 6 (1919). — BAM 1980.

Études : A. NOHE, *Der Mailänder Psalter. Seine Grundlage und Entwicklung* : FThSt XLI (1936). — AA. VV., *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins* : Collectanea biblica latina XIII, Rome 1959. — H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Vienne 1967. — L.F. PIZZOLATO, *La « Explanatio Psalmorum XII ». Studio letterario sull'esegesi di sant'Ambrogio* : Archivio Ambrosiano XVII, 1965. — H. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand*, Leiden 1977.

18. Expositio Psalmi CXVIII

Dans cette œuvre qui rassemble vingt-deux homélies commentant vingt-deux strophes du Ps 118, Ambroise expose aux fidèles les moyens d'atteindre la perfection. On fixe la date de cette *Expositio* entre 386 et 390. L'exégèse de type moral traite de

la conversion de l'âme : après une introduction portant sur la *sequela Christi* on voit se succéder des images militaires, sportives, judiciaires, médicales. On y trouve aussi une exégèse typologique appliquée à l'Église.

L'édition critique de Petschenig est jusqu'à présent restée inégalée.

Éditions : PL 15, 1261-1604. — M. PETSCHENIG, CSEL 62, 5 (1913). — BAM 1980.

Traduction : Française : D. GORCE, *Exposé sur le psaume cent-dix-huit*, Namur 1963 (trad. incomplète).

Études : C. WEYMAN, PhW 14 (1914) 181-187. — L. CASTIGLIONI, *Spigolature ambrosiane* : Ambrosiana, Milan 1942, 121 ss. — C. CHARLIER, *Une œuvre inconnue de Florus de Lyon : La collection de Fide de Montpellier* : Traditio 8 (1952) 100. — F. BLATT, *Studia Hibernica*: Classica et Medievalia 14 (1953) 229 ss. — A. GARIGLIO, *Il commento al salmo 118 in s. Ambrogio e in s. Ilario* : Atti Acc. Scienze Torino 90 (1955-1956) 356-370.

19. *Expositio Evangelii secundun Lucam*

Le problème de la chronologie de l'œuvre est des plus complexes. Certains auteurs pensent que les homélies qui sont à la base de cet écrit ont été prononcées dans les années 377-378, d'autres les fixent entre 385 et 389, d'autres encore au cours d'une période beaucoup plus étendue qui couvrirait une bonne partie de l'épiscopat d'Ambroise, de 377 à 389. Les hypothèses sur la publication de l'ouvrage sont également diverses : parmi différentes homélies portant sur le même passage de Luc, Ambroise pourrait avoir choisi celles qu'il pensait les plus adaptées ou, à partir d'une seule homélie, il aurait pu ajouter, retrancher ou substituer certaines parties. Il pourrait aussi avoir rassemblé d'autres fragments d'homélies en donnant au tout une continuité relative. Tel qu'il nous est parvenu, l'ouvrage est le fruit d'une révision soigneuse d'Ambroise qui le publia dans le cours de l'année 389.

C'est l'unique commentaire ambrosien du Nouveau Testament qui soit parvenu jusqu'à nous et un des rares où l'exégèse soit attentive à suivre systématiquement le développement du passage scripturaire.

À la base de neuf des dix livres que nous offre l'édition amerbachienne, il y a sûrement des homélies. Il ne semble pas qu'on puisse dire la même chose du livre III, qui serait sûrement né

sous forme écrite en forte dépendance du Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων d'Eusèbe de Césarée. Parmi les sources classiques, il faut citer en priorité Virgile ; parmi les Pères, certaines œuvres d'Eusèbe retravaillées. Mais on notera aussi dans les deux premiers livres la présence des homélies d'Origène et l'influence du *Commentaire de Matthieu* d'Hilaire dont on trouve des références un peu partout. Dom Tissot a soigneusement étudié la façon dont Ambroise a utilisé ces sources. Nous renvoyons à son ouvrage.

L'exégèse de l'œuvre manifeste clairement l'attention portée au triple sens de l'Écriture : Ambroise ne se contente pas de clarifier certains passages du texte en recourant à d'autres passages de l'Écriture elle-même, mais il passe continuellement de l'interprétation historique et littérale (sur laquelle il ne s'arrête que modérément) à l'interprétation morale ou à l'interprétation mystique et allégorique dont il use fréquemment.

Chaque fois qu'il prend pour point de mire ariens, sabelliens et patripassiens, en particulier Photin de Sirmium, on peut percevoir sa préoccupation pastorale d'écarter toute erreur dans le domaine trinitaire et christologique. Là, le Christ homme et Dieu devient le centre d'une *devotio* qu'on verra reprendre quelques siècles plus tard. L'étude de Mohrmann souligne l'importance de cette œuvre du point de vue littéraire. Dom Tissot a proposé une interprétation très précise des jugements de Jérôme, Augustin, Cassiodore et Bède.

L'édition de M. Adriaen a revu le texte critique de C. et H. Schenkl dont dom Tissot reconnaît substantiellement la valeur.

Éditions : PL 15, 1607-1944. — C. et H. SCHENKL, CSEL 32, 4 (1902). — M. ADRIAEN, CCL, pars IV (1957). — G. TISSOT, *A. de Milan, Traité sur l'Évangile de s. Luc* (texte, intr., trad. et notes) : SCh 45 et 52 (1955-1958). — BAM 1978. — M. GARRIDO BONAÑO, *Tratado sobre el Evangelio de S. Lucas* : BAC, Madrid 1966.

Traductions : Allemande : J. NIEDERHUBER, *Lukaskommentar mit Ausschluss der Leidensgeschichte* : BKV 21, Kempten 1915 (il manque les livres IX et X).
Espagnole : GARRIDO BONAÑO, *op. cit.*
Française : G. TISSOT, *op. cit.*
Italienne : R. MINUTI, revu par R. MARSIGLIO, *S. Ambrogio, commento al vangelo di san Luca*, 2 vol., Rome 1966. — G. COPPA, *Opere di S. Ambrogio*, Turin 1969 391-495 (livres I, II, IV).

Études sur les manuscrits : C. CHARLIER, *Une œuvre inconnue de Florus de Lyon* : Traditio 8 (1952) 94-102. — E. DEKKERS, *Un fragment du VII[e]-VIII[e] s. du Com. de s. Luc par s. Ambroise* : SE 9 (1957) 114-115.

— H. SILVESTRE, *Notes de lecture ad Corpus Christ. XIV et XCIV* : Scriptorium 13 (1959) 260. — Pour le texte de l'Évangile de Luc utilisé par Ambroise, cf. D. DE BRUYNE, *Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible Latine*, Namur 1914, 288-330. — *Corrections* : A. ORBE, Greg 39 (1958) 784-85. — ID., *Nondum receperat typum (Exp. Ev. sec. Lucam X, 166)* : Greg 42 (1961) 107-112.
Variantes : A. ENGELBRECHT, *Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius* : SAW 1903. — G.M. ROLANDO, *Ricostruzione teologico - critica del testo latino del Vangelo di san Luca usato da Ambrogio* : Bibl 26 (1945) 238-276 ; 27 (1946) 3-17. — P. ROLLERO, *L'influsso dell' Expositio in Lucam di Ambrogio nell' esegesi agostiniana* : Augustinus Magister : Études aug. (1954) I-II, 211-220. — ID., *La Expositio Evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte dell' esegesi agostiniana*, Turin, 1958. — H.C. PUECH - P. HADOT, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc* : VC 13 (1959) 204-234. — H. SILVESTRE, *Notes de lecture* : Latomus 20 (1961) 132 ss. — D. RAMOS-LISSON, *La doctrina de la « Salus » en la « Expositio Evangelii secundum Lucam » de s. Ambrogio* : Scripta Teologica 5 (1973) 629-666. — A. PINCHERLE, *Note sulla tradizione indiretta della « Expositio secundum Lucam » di S. Ambrogio* : Forma Futuri (Mélanges Pellegrino), Turin 1975, 1097-1114.

20. *Expositio Isaïae Prophetae*

Il ne reste que quelques fragments de cet ouvrage perdu. Ballerini en a repris les citations présentes dans les œuvres suivantes de saint Augustin : *De Gratia Christi*, 49 (54) ; *De peccato originali*, 41 (47) ; *De nuptiis et concupiscentia*, I 34 (40) ; *Contra Julianum*, II, 8 (22) ; *Contra duas epistulas pelagianorum*, IV 11 (29-31) ; l'édition critique de Ballerini a tenu compte de celle des œuvres augustiniennes de C.F. Urba et J. Zycha dans CSEL 42, 164, 205, 251 et 60, 559-567.

Édition : P.A. BALLERINI, CCL 14 (1957) 403-408.

Études : L.F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di s. Ambrogio*, Milan 1978.

2. ŒUVRES MORALES ET ASCÉTIQUES

1. *De officiis ministrorum*

Il est extrêmement difficile de dater cet ouvrage. De 377, selon Baronius, à 391 comme le proposent les mauristes et Bardenhewer. La démonstration de Palanque, qui situe cet écrit dans la seconde moitié de l'année 389, n'est pas convaincante. Bon nombre de savants sont d'accord sur son origine homilétique (Ihm, Bardenhewer, Schmidt, Palanque), mais ils ont cependant renoncé à déterminer le nombre et les limites de ces homélies.

Ambroise prend modèle sur Cicéron pour son titre, pour la division en trois livres et pour la forme de l'ouvrage. Livre I : *De l'honnête* ; Livre II : *De l'utile* ; Livre III : *De l'opposition entre l'honnête et l'utile*. Quant au contenu, l'œuvre, avant tout destinée à des clercs, mais peut-être aussi à tous les fidèles, se différencie nettement de son modèle en montrant la différence radicale entre la morale stoïcienne, qui part de l'homme, et la morale chrétienne, qui part de Dieu. Ambroise met cela en valeur, pas tant par le choix des exemples qui sont tirés de la Bible au lieu d'être empruntés au paganisme grec ou latin dont s'inspirait Cicéron, que par le souffle eschatologique qui traverse l'œuvre. Jusqu'à présent, nous n'en avons pas d'édition critique.

Éditions : PL 16, 25-194. — G. TAMIETTI, *S. Ambrosius, De officiis libri tres*, Turin 1906. — A. CAVASIN, *S. Ambrogio, Dei doveri degli ecclesiastici*. Texte, introduction, version et notes CPS, ser. lat. 15, Turin 1938. — BAM 1977. — Cf. E. BÜRGI, *Prolegomena ad novam editionem* : 75 Jahre Stella Matutina I 75 (1931) 43-68. — G. BANTERLE, *I Doveri*, Milan 1977.

Traductions : *Allemande* : J. NIEDERHUBER, *Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften* : BKV 32, Kempten 1917.
Anglaise : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd ser, 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) 1-89.
Italiennes : A. CAVASIN, *op. cit.* — G. BANTERLE, *op. cit.*

Études : L. VISCONTI, *Il primo trattato di filosofia morale cristiana (il De officiis di s. Ambrogio e di Cicerone)* : Atti R. Acc. Arch. Lett. Arti Naples, 24 (1906) 41-61. — P. CANNATA, *De s. Ambrosii libris qui inscribuntur « De officiis ministrorum » quaestiones*, Modica 1909. — P. DE LABRIOLLE, *Le « De officiis ministrorum » de saint Ambroise et le « De officiis » de Cicéron* : Rev. cours de conférence 16, 2 (1907-1908) 176-186. — G. NOVARI, *Del preteso stoicismo ciceroniano nei libri De officiis di s. Ambrogio*, Parme 1911. — P. CANNATA, *De syntaxi ambrosiana in libris qui inscribuntur De officiis ministrorum*, Modica 1911. — PROBST, *Les Éléments cicéroniens dans le De officiis de s. Ambroise*, Paris 1936. — J.T. MUCKLE, *The De officiis ministrorum of St. Ambrose* : MS I (1939). — T. DEMAN, *Le De officiis de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale* : RSPT 37 (1953) 409-424. — B. CITTERIO, *Spiritualità sacerdotale nel « Del officiis » di sant'Ambrogio* : Ambrosius 32 (1956) 157-165. — L. ORABONA, *L'« usurpatio » in un passo di sant'Ambrogio (De off. I 28) parallelo a Cicerone (De off. I 7) su « ius commune » e « ius privatum »* : Aevum 33 (1959) 495-504. — O. HILTBRUENNER, *Die Schrift « De officiis ministrorum » des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild* : Gymnasium 71 (1964) 174-189. —

E. BOULARAND, *L'Amitié d'après saint Ambroise dans le De officiis ministrorum* : 1. IV, cc. XXI-XXII : BLE 73 (1972) 103-123. — M. TESTARD, *Observation sur le thème de la « conscientia » dans le « De officiis ministrorum » de saint Ambroise* : RELA 51 (1973) 219-261. — L.F. PIZZOLATO, *L'amicizia del De officiis di s. Ambrogio e il Laelius di Cicerone* : Archivio Ambrosiano 27 (1974) 53-67. — M. TESTARD, *Étude sur la composition dans le « De officiis ministrorum » de saint Ambroise*, Étud. Aug. (1974) 155-197. — K. ZELZER, WSt 11 (1977) 168-191.

2. De virginibus

Ambroise a composé cet ouvrage sous forme épistolaire pour sa sœur Marcelline. Mais, sans qu'il y ait unanimité, on s'accorde sur la thèse de son origine homilétique. Il était sûrement achevé en décembre 377. Considéré comme un des premiers écrits ambrosiens, il contient des éléments de discours parlé qui, par leur perfection rhétorique, montrent la culture de l'auteur. L'évêque de Milan recourt abondamment à l'exégèse mystique origénienne du Cantique des cantiques. Il fait grand usage de citations scripturaires, sans négliger pour autant des références païennes.

Aux figures dominantes qu'il propose en *exempla* pour chacun des livres : Agnès (I 2, 5-9), Marie (II 2, 6-3, 19), Jean-Baptiste (III 5, 25-6, 31) il ajoute aussi d'autres modèles.

Considéré comme le premier traité systématique de spiritualité et de théologie de langue latine consacré à la virginité chrétienne, le livre garde un jugement équilibré et positif sur le mariage.

Le grand nombre de manuscrits a permis à Faller une reconstitution critique que Cazzaniga a confirmée pour l'essentiel.

Éditions : PL 16, 197-244. — O. FALLER, *S. Ambrosii De Virginibus* : FP 31 (1933). — E. CAZZANIGA, *S. Ambrosii mediolanensis Episcopi de virginibus libri tres* (Corpus Script. Lat. Paravianum), Turin 1948. — M. SALVATI, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità* : CPS ser. lat. 6, Turin 1955, 15-163.

Traductions : *Allemande* : J. NIEDERHUBER, *Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften* : BKV 32, Kempten 1917.
Anglaise : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) 363-387.
Espagnoles : CONCA, *Tratado de las vírgenes*, Madrid 1914. — F. MEDINA PEREZ, *Tratado de las vírgenes escrito en latín por el gran p. s. Ambrosio...* Madrid 1914. — F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la primitiva Iglesia* : BAC 45, Madrid 1949, 669-720.
Italiennes : R. CRISTOFOLI, *Traduzione dei trattati di S. Ambrogio sulla verginità*, Milan 1930. — M.I. BIANCO, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità*, Albe 1941, 1954[2]. — M. SALVATI, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità* : CPS, ser. lat. 6, Turin 1955, 4-162. — G. COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio*, Turin 1969, 543-619.

Études : E. FRANCESCHINI, *Verginità e problema demografico in sant'Ambrogio* : *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milan 1940, 209-233. — L. CAZZANIGA, *Note ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle Omelie verginali*, Varèse 1948. — L. DOSSI, *Sant'Ambrogio e Sant'Atanasio nel « De virginibus »* : Acme (Milan) 4 (1951) 241-262. — G. CREMASCHI, *Il De virginibus di s. Ambrogio in un codice ignoto del sec. XII* : Atti Ist. Veneto 110 (1951-1952) 44-55. — J. DOIGNON, *La première exposition ambrosienne de l'exemplum de Judith (De virg.* II, 4, 24) : Ambroise de Milan XVI[e] centenaire, Paris 1974, 219-228. — M.L. DANIELI, *S. Ambrogio : La verginità, le vergini, le vedove. Pagine scelte sulla verginità*, Rome 1974. — M.I. RICCI : VetChr 14 (1977) 291-299.

3. De viduis

Certains historiens considèrent que cette œuvre est le fruit d'une homélie qu'Ambroise aurait retravaillée. Pour d'autres, il s'agit d'un traité publié peu après *De virginibus*. Il faut le dater entre 377 et 378. En traitant du veuvage, le livre exhorte à le maintenir sans pour autant jamais interdire le remariage.

Édition : PL 16, 247-276.

Traductions : *Anglaise* : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) 391-407.

Étude : M.L. DANIELI, *La verginità, le vergini, le vedove. Pagine scelte sulla verginità*, Rome 1974.

4. De virginitate

Réutilisant une ou plusieurs homélies, Ambroise publia cette œuvre vers 378 pour défendre ce qu'il avait écrit dans le *De virginibus* et réaffirmer la valeur de la virginité. Les paragraphes 14-23 seraient interpolés (cf. PLS I 576).

Éditions : PL 16, 279-316. — E. CAZZANIGA, *S.A. Med. Ep. de virginitate liber unus* (Corpus Script. Lat. Paravianum), Turin 1954. — M. SALVATI, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità* : CPS ser. lat. 6, Turin 1955, 169-297.

Traductions : *Espagnole* : S. ANDRÉS, *Tratado de la virginidad*, Madrid 1943.
Italiennes : R. CRISTOFOLI, *Traduzione dei trattati di s. Ambrogio sulla verginità*, Milan 1930. — M.I. BIANCO, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità*,

Albe 1941, 1954². — M. SALVATI, *op. cit.*, 168-296.

Études : R. D'IZARNY, *La Virginité selon saint Ambroise*, Lyon 1952 (cf. B. Botte : BTAM 1950-1953, 498 s., n. 1657). — P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise* : RELA 34 (1956) 220-239.

5. De institutione virginis

L'ouvrage, probablement un sermon prononcé à l'occasion de la *velatio* de la jeune Ambrosia, est précédé d'une lettre adressée au grand-père de la jeune fille, ami d'Ambroise : un certain Eusèbe, peut-être l'évêque de Bologne. Il faut situer l'œuvre entre 391 et 392. Dans l'introduction à la virginité, où on trouve l'exemple de Marie, mère de Jésus, Ambroise réfute l'erreur de Bonose de Sardique touchant la virginité de Marie après l'enfantement.

Éditions : PL 16, 319-348. — M. SALVATI, *S.A. Scritti sulla verginità* : CPS ser. lat. 6, Turin 1955, 303-397.

Traductions : Espagnole : F. DE VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la primitiva Iglesia* : BAC 45, Madrid 1949, 721-754.
Italiennes : R. CRISTOFOLI, *Traduzione dei trattati di S. Ambrogio sulla verginità*, Milan 1930. — M.I. BIANCO, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità*, Albe 1941, 1954². — M. SALVATI, *op. cit.*

Étude : J.A. DE ALDAMA, *La carta ambrosiana « De Bonoso »* : Marianum 25 (1963) 1-22.

6. Exhortatio virginitatis

Cette homélie, qu'Ambroise fit à Florence en 393 (on propose 394-395) à l'occasion de la dédicace d'une basilique construite grâce à la générosité de la veuve Julienne, est la dernière des cinq œuvres où l'éloge de la virginité constitue le thème dominant.

Éditions : PL 16, 351-380. — M. SALVATI, *S.A. Scritti sulla verginità* : CPS ser. lat. 6, Turin 1955, 403-499.

Traductions : Italiennes : R. CRISTOFOLI, *Traduzione dei trattati di s. Ambrogio sulla verginità*, Milan 1930. — M.I. BIANCO, *Sant'Ambrogio. Scritti sulla verginità*, Albe 1941, 1954². — M. SALVATI, *op. cit.*, 402-498.

Étude : I. CAZZANIGA, *Note Ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle omelie verginali*, Varèse 1948.

3. ŒUVRES DOGMATIQUES

1. De fide ad Gratianum

L'ouvrage a été écrit en réponse à la demande de Gratien d'être instruit dans la foi à l'encontre de l'hérésie arienne. Il comporte cinq livres. Il n'existe aucun doute quant à l'origine des deux premiers. Il y en a en revanche au sujet des autres : ils manquent d'unité. Si de nombreux auteurs penchent pour une origine homilétique, elle reste controversée, au moins pour le livre III. Il faut situer les deux premiers entre la fin de 377 et l'été 378. Les livres III à V, dus à une nouvelle demande de Gratien, étaient déjà en possession du public vers la fin de 380.

Pour les références historiques, nous renvoyons à O. Faller (*Prologomena II*) : elles sont nombreuses, tout comme les références politiques.

Sans vraiment innover, Ambroise consacre beaucoup de place à la réfutation de six négations ariennes (*De fide*, I, 34-40) et affirme que :
le Fils n'est pas dissemblable du Père ;
le Fils n'a pas eu de commencement ;
le Fils n'est pas créé ;
le Fils est bon ;
le Fils est vrai Dieu ;
le Fils n'a pas une divinité différente de celle du Père.

L'explication de l'infériorité du Christ par rapport au Père occupe en grande partie les livres III à V. Parmi les principales sources de l'œuvre, il y a Athanase, Basile, Didyme, Hilaire (cf. O. Faller, *Prologomena*, III). L'édition critique de Faller constitue jusqu'à présent la meilleure reconstitution textuelle.

Éditions : PL 16, 549-726. — J. VIZZINI, *De fide ad Gratianum Augustum, Liber primus*, Rome 1905. — O. FALLER, CSEL 78, 8 (1962). — BAM 1984.

Traduction : Anglaise : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) 201-314.

Études : L. HERRMANN, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe* : ZKG 69 (1958) 197-218. — A. CAMPANA, *Il codice ravennate di s. Ambrogio* : Italia Medioevale e Umanistica 1 (1958) 15-68. — A. PERTUSI, *Le antiche traduzioni greche delle opere di s. Ambrogio* : Aevum (1944) 184-207.

2. De Spiritu Sancto

Ce traité, qu'Ambroise acheva en 381, est dédié à Gratien et poursuit l'enseignement commencé dans le *De fide*. L'auteur appuie sa démonstration de la divinité du Saint-Esprit et de la place qu'il tient dans la Trinité sur des citations scripturaires. Il suit de près l'œuvre homonyme de Didyme d'Alexandrie sans oublier non plus ni le Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ni l'*Adversus Eunomium librum III* de Basile ni l'*Epistula ad Serapionem* (I et IV) d'Athanase.

Pour des références plus précises aux sources, nous renvoyons à O. Faller (*Prologomena*, IV). Sur le problème de la tradition manuscrite, nous renvoyons aussi à l'édition critique de Faller, laquelle est précédée d'une analyse extrêmement soignée des manuscrits (CSEL, *op. cit.*, *Prologomena*, V).

Éditions : PL 16, 731-850. — J. VIZZINI, *De Spiritu Sancto* : Bib. Sanct. Patrum, Rome 1905-1906. — O. FALLER, CSEL 79, 9 (1964) 15-222. — BAM 1979.

Traductions : *Anglaises* : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) 93-158. — R.J. DEFERRARI, *Saint Ambrose. Theological and dogmatical works* : FC 44, Washington 1963, 35-213.

Études : Th. SCHERMANN, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in Lib. III de Spiritu Sancto*, Munich 1902. — M. SIMONETTI, *Sul « De Spiritus-Sancti potentia » di Niceta di R. e nelle fonti del « De Spiritu sancto » di S. Ambrogio* : Maia 4 (1951) 1-10. — A. CAMPANA, *Il codice ravennate di S. Ambrogio* : Italia Medioevale e Umanistica 1 (1958) 15-68.

3. De incarnationis dominicae sacramento

L'ouvrage, rédigé au début de 382, comporte deux parties : la première (1-78) rapporte l'homélie qu'Ambroise prononça dans la basilique Porcia ; la seconde (79-116) est la réponse écrite par laquelle il résout les perplexités que lui a exprimées Gratien : *Quomodo possunt ingenitus et genitus esse unius naturae atque substantiae ?*

Utilisant l'Écriture, l'homélie, provoquée par la requête de deux cubiculaires ariens, part de la condamnation de tout schisme pour s'étendre sur la perfection des deux natures dans l'unique personne divine du Christ ; elle réfute donc l'hérésie apollinariste. L'auteur utilise à cet effet l'*Epistula ad Epictetum* d'Athanase.

La principale source de la seconde partie, où Ambroise reprend le problème arien, est l'*Adversus Eunomium* I et II de Basile. Pour

les sources et la tradition manuscrite, nous renvoyons à O. Faller (*Prologomena*, IX-XI).

Éditions : PL 16, 853-884. — O. FALLER, CSEL 79, 9 (1964) 223-281.

Traductions : *Anglaise* : R.J. DEFERRARI, *Saint Ambrose. Theological and dogmatical works* : FC 44, Washington 1963, 219-262.
Italienne : E. BELLINI, *Il mistero della incarnazione del Signore*, Milan 1974.

Études : A. CAMPANA, *Il codice ravennate di S. Ambrogio* : Italia Medioevale et Umanistica I (1958) 15-68. — E. BELLINI, *Ambrogio di Milano : il mistero della incarnazione del Signore,* Milan 1974 (texte latin de O. Faller, introduction, traduction et notes). — ID., *Per una lettura globale del « De Incarnationis Dominicae sacramento »* : SC 102, 4 (1974) 389-402.

4. Explanatio symboli ad initiandos

Connolly, Faller et dom Botte ont récemment confirmé comme authentique cette homélie dont on avait longuement discuté la paternité ambrosienne.

Éditions : PL 17, 1193-1196. — R.H. CONNOLLY, *The Explanatio Symboli ad initiandos, a work of St. Ambrose.* A provisionally constructed text edited with introd., notes & a translation : TSt X (1952). — O. FALLER, CSEL 73, 7 (1955) 1-12. — Cf. CPL 153. — B. BOTTE, SCh 25 bis (1961) 46-59.

Traductions : *Anglaise* : R.H. CONNOLLY, *op. cit.*
Française : B. BOTTE, *op. cit.*

Études : G. MORIN, *Pour l'authenticité du « De sacramentis » et de l'« Explanatio symboli » de saint Ambroise* : JL 8 (1928) 86-106. — R.H. CONNOLLY, *St Ambrose and the Explanatio Symboli* : JThSt 1946, 185-196. — F.R.M. HITCHCOCK, *The Explanatio Symboli ad initiandos compared with Rufinus and Maximus of Turin* : JThSt 1946, 58-69.

5. Expositio fidei

L'*Éraniste* de Théodoret de Cyr (PG 83, 181-188) contient un hymne christologique dont on discute encore la paternité ambrosienne (PL 16, 847-850. Voir PLS I, 582).

Études : A. PERTUSI, *Le antiche traduzioni greche delle opere di sant'Ambrogio e l'Expositio Fidei a lui falsamente attribuita* : Aevum (1944) 184-207. — G. BARDY, *L'Expositio fidei attribuée à S. Ambroise* : Mélanges Mercati I (1947) 199-218. — M. RICHARD, *Notes sur les florilèges dogmatiques*

des Ve et VIe siècles : Actes VI Congrès International Et. Byr. I (1950) 314-316. — A. LUMPE, *Moderamen. Zur Entstehung von Ps. Ambr. Epist. de Fide* : Museum Helveticum 1956, 176-177.

6.-De mysteriis

Cet ouvrage est une sélection retravaillée d'homélies antérieures (Dom Botte pense que ce traité n'a d'homilétique que l'apparence extérieure). On le date des environs de 390. S'adressant aux néophytes, Ambroise parle des rites du baptême et de l'eucharistie et en explique le symbolisme grâce à l'Écriture. Faller et dom Botte ont confirmé la paternité ambrosienne de l'œuvre. Pour la tradition manuscrite, nous renvoyons à Faller (*Prologomena* 6+,-125+ ; 51+-59+) en tenant compte de quelques variantes dans l'édition de dom Botte.

Éditions : PL 16, 405-426. — G. RAUSCHEN, FP 9, 73-91. — O. FALLER, CSEL 73, 7 (1955) 13-116. — B. BOTTE, *Ambroise de Milan, Des Sacraments, Des Mystères,* SCh 25 bis (1961) 156-192. BAM 1982.

Traductions : *Allemande* : J. NIEDERHUBER, *Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften,* BKV 32, Kempten 1917.
Anglaises : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd 10, Oxford, New York 1896 (rééd. 1969), 317-325. — T. THOMPSON, *St. Ambrose, On the mysteries...,* London 1919, rééd. J.H. Scrawley, 1950² — R.J. DEFERRARI, *Saint Ambrose, Theological and dogmatical works,* FC 44, Washington 1963, 5-28.
Françaises : B. BOTTE, *op. cit.*, 157-193. — A. HAMMAN, *Traité des Mystères. L'initiation chrétienne ou explications de la liturgie* : Lettres chrét., Paris 1963, 61-85 (rééd. 1982).
Hollandaise : F. VROMEN, *Twee verhandelingen over geheimen,* Bruges 1964.

Études : G. QUASTEN, *Baptismal creed and baptismal act in St. Ambrose's De mysteriis and De sacramentis* : Mélanges J. de Ghellinck (Museum Lessianum, sect. histor. XIII & XIV), Gembloux Duculot 1951, I, 223-234. — E.J. YARNOLD, *The Ceremonies of Initiation in the « De Sacramentis » and « De Mysteriis » of St. Ambrose* : SP 10 (1970) 453-463. — G. COPPA, *S. Ambrosius, De Mysteriis.* Civitas Vaticana, 1974. — C. MOHRMANN, *Observations sur « De Sacramentis » et « De Mysteriis » de Saint Ambroise* : SPMed 6 (1976) 103-123. — Pour la tradition du texte : G. POZZI, *Riflessioni intorno allo stemma dei codici del De mysteriis e del De Sacramentis di S. Ambrogio* : Italia Medioevale e Umanistica 2 (1959); 57-72.

7. De sacramentis

Cet ouvrage, qu'on pense contemporain du *De mysteriis*, comporte six homélies qui traitent de l'initiation chrétienne dans le baptême, la confirmation et l'eucharistie. Le manque de cohésion de l'œuvre, les répétitions, le style peu soigné, caractères assez différents de ceux des autres écrits d'Ambroise, ont fait surgir des doutes sur la paternité ambrosienne, mais les écrits les plus récents de Faller, de dom Botte et de Chadwick les ont éliminés : le *De Sacramentis* serait une rédaction sténographique d'homélies prononcées pour des néophytes. Si on retrouve les mêmes thèmes fondamentaux que dans le *De Mysteriis*, les différences ne manquent pas : telle la présence dans le second ouvrage d'instructions sur la prière, du commentaire des demandes du Pater, de longues citations tirées du canon de la messe. Pour la connaissance de la tradition manuscrite, nous renvoyons à l'édition critique de Faller.

Éditions : PL 16, 435-482. — G. RAUSCHEN, FP 9, 92-131. — B. BOTTE, *Ambroise de Milan, Des Sacrements, des Mystères* : SCh 25 bis (1961) 60-136. — O. FALLER, CSEL 73, 7 (1955) 13-116. — H. CHADWICK, *On the sacraments,* Londres 1960. BAM 1982.

Traductions : *Anglaises* : Th. THOMPSON, *St. Ambrose... On the Sacraments,* Londres 1919, 1950². — R.J. DEFERRARI, *Saint Ambrose. Theological and dogmatical works* : FC 44, Washington 1963, 269-328.
Française : B. BOTTE, *op. cit.*, 61-137.
Hollandaise : F. VROMEN, *Twee verhandelingen over de geheimen,* Bruges 1964.
Italienne : G. COPPA, *Opere di S. Ambrogio,* Turin 1969, 709-767.

Études : Th. SCHERMANN, *Die pseudoambrosianische Schrift « De Sacramentis », Ihre Überlieferung und Quellen* : RQ 17 (1903) 237-255. — C. ATCHLEY, *The Date of De Sacramentis* : JThSt 30 (1929) 281-286. — G. MORIN, *Pour l'authenticité du « De Sacramentis » et de l'« Explanatio symboli » de saint Ambroise* : JL 8 (1928) 86-106. — O. FALLER, *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten s. Ambrosii de Sacramentis?* : ZkTh 53 (1929) 41-65. — ID., *Ambrosius, der Verfasser von De Sacramentis. Die inneren Echtheitsgründe,* Leipzig 1940. — R.H. CONNOLLY, *The De Sacramentis a work of St. Ambrose,* Downside Abbey near Bath 1943. — J. QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage* : Miscellanea Liturgica L.C. Mohlberg, Rome 1948-49, I, 117-125. — O. PERLER, *L'Inscription du baptistère de sainte-Thècle à Milan et le De sacramentis de saint Ambroise* : RAC 27 (1951) 145-166. — J. QUASTEN, *Baptismal creed and baptismal act in St. Ambrose's De mysteriis and De sacramentis* : Mélanges J. de Ghellinck (Museum Lessianum, Sect. histor. XIII-XIV), Gembloux Duculot 1951, I, 223-234. — C. MOHRMANN, *Le Style oral du De Sacramentis de Saint Ambroise* : VC 6 (1952) 168-177. — G. LAZZATI, *L'autenticità del « De sacramentis » e la valutazione letteraria delle opere di s. Ambrogio* : Aevum 29 (1955) I, 17-48. —

B. BOTTE : RTAM 23 (1956) 341-343. — F. PETIT, *Sur les catéchèses postbaptismales de saint Ambroise. A propos de De Sacramentis* IV, 29, RB 68 (1958) 256-265. — K. GAMBER, *Die Autorschaft von « De Sacramentis »* : RQ 61 (1966) 94-104. — ID., *Nochmals zur Frage der Autorschaft von De Sacramentis* : ZkTh 91 (1969) 586-589. — J. SCHMITZ, *Zum Autor de Schrift De Sacramentis* : ZkTh 91 (1969) 59-69. — ID., Nachwort : *Ibid.*, 589. — E.J. YARNOLD, *The Ceremonies of Initiation in the « De Sacramentis » and « De Mysteriis » of St. Ambrose* ; SP 10 (1970) 453-463. — ID., *Ideo et Romae fideles dicuntur qui baptizati sunt. A note on de Sacramentis I, 1* : JThSt 24 (1973) 202-205. — H.M. RILEY, *Christian initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in... A. of Milan*, Washington Studies in Christian Antiquity 17 (1974). — C. MOHRMANN, *Observations sur « De sacramentis » et « De mysteriis » de saint Ambroise* : SPMed 6 (1976) 103-123. — D. RAMOS-LISSON, *La tipologia de Jn. 9, 6-7 en el De Sacramentis* : SPMed 7 (1976) 336-344.

8. *De Paenitentia*

L'ouvrage, que l'on situe entre 384 et 394, est né sous forme écrite. Il comporte deux livres dans lesquels Ambroise combat les affirmations des novatiens touchant le pouvoir de l'Église de remettre les péchés. Il fait aussi connaître certains éléments sur la discipline pénitentielle à Milan au IVe siècle.

Pour les sources de l'ouvrage, nous renvoyons à Faller (*Prolegomena* 61*-65*) qui a relevé la présence en particulier de Tertullien et de Cyprien. Voir aussi Faller pour la tradition manuscrite (*Prolegomena* 66*-80*).

Éditions : PL 16, 485-546. — O. FALLER, CSEL 73,7 (1955) 117-206 (cf. recension I.H. Waszink, VC 14, 1960, 57). — R. GRYSON, *La Pénitence. Texte latin, introduction, traduction et notes* : SCh 179 (1971). — BAM 1985.

Traductions : *Anglaise* : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969), 329-359. *Italiennes* : G. COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio*, Turin 1969, 623-706. — E. MAROTTA, *Ambrogio. La Penitenza*, Rome 1976. *Polonaise* : P. SZOLDRSKI, Varsovie 1970.

Études : H. FRANK, *Ambrosius und die Büsseraussöhung in Mailand*, Münster 1938. — G. ODOARDI, *La dottrina della penitenza in sant'Ambrogio*, Rome 1941. — J. BUSSE, *Die Theologie der Sünde und der Busse beim hl. Ambrosius*, St. Gallen, 1968. — R. MARCHIORO, *La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo s. Ambrogio*, Rome 1975.

9. *De Sacramento regenerationis sive de philosophia*

L'ouvrage ne nous est pas parvenu. A. Engelbrecht signale en CSEL 11, 131 les fragments qu'on trouve chez Augustin et Claudien Mamert. L'édition la plus ancienne est celle de P.A. Ballerini, *S. Ambrosii opera omnia*, IV, Milan, 1879, 905-908. Cf. aussi M. Ihm, *Studia Ambrosiana*, Jahrbuch f. Klass. Philol. Supp. 17, 1 (1889) 76.

4. ÉCRITS DIVERS : DISCOURS, LETTRES ET HYMNES

Nous avons déjà mentionné partiellement ces écrits dans notre biographie d'Ambroise, car ils font partie intégrante de ce tissu historique et politique qui donne toute sa dimension à la figure de l'évêque de Milan. Les indications qui suivent veulent souligner quelques aspects de ces œuvres en les resituant dans l'ensemble du genre littéraire dont elles relèvent.

1. *Discours*

a) De excessu fratris

L'ouvrage, qui date de 378, comporte deux livres qui reprennent deux homélies composées l'une pour les funérailles de Satyre, l'autre pour la commémoration *in die septimo*. L'écrit, soigneusement retravaillé, est une œuvre de consolation qui manifeste la culture rhétorique et classique d'Ambroise, la richesse de sa chaleureuse humanité. Il présente dans une perspective pastorale la vision chrétienne de la mort.

Pour la tradition manuscrite, nous renvoyons à l'édition critique de Faller (*Prologomena*, 80*-120*) qui a amélioré l'édition antérieure d'Albers.

Éditions : PL 16, 1345-1414. — P.B. ALBERS, *S. Ambrosii Med. Ep. de obitu Satyri fratris laudatio funebris*, FP 15 (1921). — O. FALLER, CSEL 73,7 (1955) 207-325. — BAM 1985.

Traductions : *Allemande* : R. LŒBE, in : *Mancherlei Gaben und ein Geist* 50 (1910) Heft 1-4 (uniquement le livre I).
Anglaises : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of Ambrose* : LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) 161-197. — M.Mc GUIRE, FC 22, Washington 1953, 1968², 161-259.
Italienne : G. COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio*, Turin 1969, 771-810.

Études : F. SAVIO, *L'anno della morte di S. Satiro* : CC 53/4 (1902) 529-540. — B. ALBERS, *Ueber die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus* : Festgabe Ehrhard, Bonn 1921, 24-52. — M.L. RICCI, *Definizione della « Prudenza » in sant'Ambrogio. A proposito di De excessu fratris* 44-48 : SIF 41 (1969) 247-262. — J. DOIGNON, *Lactance intermédiaire entre Ambroise de Milan et la Consolation de Cicéron ?* : RELA 51 (1973) 208-219. — A. PALESTRA, *Note al libro I del « De excessu fratris » di S. Ambrogio* : Archivio Ambrosiano XXVII (1974) 25-52.

b) De obitu Valentiniani

En 392, lors du retour à Milan de la dépouille mortelle de Valentinien, Ambroise prononça en son honneur une oraison funèbre au cours de laquelle il rappela les éléments significatifs du rapport entre l'évêque et l'empereur. Il stigmatise les assassins du jeune Valentinien dont il rappelle avec affection les qualités d'âme et de gouvernement. Depuis la publication de ce texte d'Ambroise, il s'est trouvé un archétype très ancien dont dépendent les manuscrits de Paris (B.N. lat. 1920, XIV[e] siècle), de Milan, de Heiligenkreuz, qu'on considère comme les meilleurs. Sur certains points il est possible de reconstituer un texte plus digne de foi grâce à des manuscrits appartenant à un ensemble plus ancien mais considéré comme moins fidèle. L'édition critique de Faller développe largement le chapitre sur la tradition manuscrite (*Prologomena*, 101*-113*).

L'oraison funèbre, riche de citations bibliques, privilégie le Cantique des cantiques. On note l'affleurement des commentaires origéniens du Cantique et de l'Exode.

Études : PL 16, 1417-1444. — T.A. KELLY, *Sancti Ambrosii liber de Consolatione Valentiniani*. A text with a translation, introduction and commentary : PSt 58 (1940). — O. FALLER, CSEL 73,7 (1955) 327-367. — BAM 1985.

Traductions : *Anglaises* : T.A. KELLY, *op. cit.* — R.J. DEFERRARI, FC 22, Washington 1953, 1968², 265-299.
Italienne : G. COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio,* Turin 1969, 813-850.

c) De obitu Theodosii

Dans l'oraison funèbre qu'il prononça en présence d'Honorius quarante jours après la mort de Théodose (25 février 395), Ambroise ne se contente pas de présenter la figure d'un empereur solidement ancré dans la foi catholique, mais il souligne aussi la qualité de son gouvernement. Dans l'invitation à suivre

la même ligne politique et sociale on perçoit avec évidence la volonté de renforcer les positions d'Honorius : le rappel de la loi d'Honorius du 24 mars 395 en faveur des paysans, qui confirmait la législation paternelle de 393, était destiné à susciter un accord immédiat.

Dans cette oraison, on retrouve l'influence origénienne. Il faut accorder une attention particulière aux chapitres 40-50 qui, avec la figure de l'impératrice Hélène, sont consacrés à l'invention de la Sainte Croix. Certains savants considèrent comme un ajout ces chapitres dont le but est l'exaltation de l'harmonie des rapports Église-Empereur, sous Théodose. Il semble plus conforme à la réalité de les considérer comme partie intégrante de l'œuvre. En ce qui concerne le jugement sur ce point et la tradition manuscrite, nous renvoyons à Faller (*Prologomena*, 114*-125*).

Éditions : PL 16, 1447-1488. — M.D. MANNIX, *Sancti Ambrosii Oratio de Obitu Theodosii*. Text, translation, introduction and commentary : FC 9 (1925). — O. FALLER, CSEL 73, 7 (1955) 369-401. — Cf. recension de J.H. WASZINK : VC 14 (1960), 57. — BAM 1985.

Traductions : *Allemande* : J. NIEDERHUBER, *Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften*, BKV 32, Kempten 1917.
Anglaises : M.D. MANNIX, *op. cit.* — R.J. DEFERRARI, FC 22, Washington 1953, 1968², 307-332.
Italienne : G. COPPA, *Opere di Sant'Ambrogio,* Turin, 1969, 853-883.

d) Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis

Ce discours prononcé le dimanche des Rameaux en l'année 386 est un des textes de la polémique antiarienne qui se déroula pendant l'épiscopat d'Ambroise. En expliquant ses raisons de fond, celui-ci exprime devant ses fidèles son refus de répondre à la demande de l'empereur de remettre aux ariens une basilique pour qu'ils puissent célébrer leur liturgie pascale.

Édition : PL 16, 1049-1053.

Traduction : *Anglaise* : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose* : LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969), 430-436.

2. Lettres

La littérature épistolaire ambrosienne constitue une documentation des plus importantes pour la connaissance de l'auteur et

de la situation religieuse de son époque. En considérant comme non authentique l'*Ep.* 21, nous disposons de quatre-vingt-onze lettres. Nous en avons déjà cité certaines dans la partie consacrée à la vie d'Ambroise, par exemple, l'*Ep.* 59 à Séverin de Naples, utile pour tirer au clair sa date de naissance; l'*Ep.* 21 à Valentinien II où Ambroise, en rappelant ce qu'étaient ses rapports avec Valentinien Ier, montre comment celui-ci avait pris plus fortement position contre l'arien Auxence et réaffirme l'autonomie de l'Église. L'*Ep.* 1, adressée à Gratien, l'*Ep.* 57 à Eugène, l'*Ep.* 51 à Théodose à l'occasion du massacre de Thessalonique abordent de nouveau le problème de la relation Église-Empire.

Touchant le problème arien, nous trouvons, entre autres, l'*Ep.* 2 à l'évêque Constance de Clotème; les *Ep.* 10, 11, 12, envoyées du concile d'Aquilée aux empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose; les *Ep.* 13 et 14 adressées à Théodose au nom des évêques d'Italie; l'*Ep.* 20 à sa sœur Marcelline destinée à la mettre au courant des continuels conflits qu'il a eus avec les ariens; l'*Ep.* 21 à Valentinien II, toujours à propos du même problème.

Les *Ep.* 17 et 18, avec le texte de l'*Expositio* de Symmaque, adressées à Valentinien II à propos de l'autel de la Victoire, constituent des documents historiques sur l'attitude antipaïenne d'Ambroise. L'*Ep.* 40 demande à Théodose qu'on ne reconstruise pas la synagogue de Callinique; dans l'*Ep.* 41 à Marcelline, Ambroise rapporte l'homélie prononcée en présence de l'empereur sur la différence entre l'Église et la synagogue.

C'est toujours et partout la vie de l'Église qui préoccupe l'évêque de Milan : les *Ep.* 15 et 16 aux évêques de Macédoine à l'occasion de la mort de l'évêque de Thessalonique; l'*Ep.* 19 à Vigile de Trente sur le danger des mariages mixtes avec des païens ou des « hérétiques » d'origine gothe; l'*Ep.* 22, deuxième lettre à Marcelline, où il parle de la redécouverte des corps des martyrs Gervais et Protais et où il lui envoie les homélies qu'il a prononcées à cette occasion; l'*Ep.* 23 aux évêques d'Émilie pour la fixation de la date de Pâques; les *Ep.* 37 et 38 à Simplicien; les *Ep.* 42 et 46 *bis*, la première contre Jovinien et la seconde contre Bonosus; les *Ep.* 54 et 55 à Eusèbe de Bologne; l'*Ep.* 58 à Paulin de Nole; l'*Ep.* 63 à l'église de Verceil; l'*Ep.* 81 au clergé de Milan.

Klein a récemment pris parti sur l'origine ambrosienne de la répartition en dix livres du recueil de lettres. La publication du livre X serait survenue après la mort de l'évêque. En ce

qui concerne la tradition manuscrite, nous renvoyons à Faller. Du fait de la mort de celui-ci, l'édition critique qu'il avait commencée s'est limitée à la publication du tome I. On a confié l'édition des autres lettres à Michaela Zelzer qui a déjà recueilli les différents manuscrits considérés comme les plus importants et publié le tome III, à Vienne, en 1982.

Éditions : PL 16, 913-1342. Cf. PLS 5, 393-395. — M. LAVARENNE, *Prudence, Psychomachie, Contre Symmaque,* Paris 1948 (contient l'édition des *Ep.* 17 et 18 et de la *Relatio Symmachi*). — O. FALLER, CSEL 82, 10 (1968) (Epistularum libri I-VI). — M. ZELZER, 82 10/3 (1982).

Traductions : Anglaises : H. DE ROMESTIN, *Some of the principal works of St. Ambrose :* LNPF 2nd ser. 10, Oxford-New York 1896 (rééd. 1969) : lettres 17, 18, 20, 21, 22, 40, 41, 51, 57, 61, 62, 63. — M.M. BEYENKA, *Saint Ambrose, Letters* : FC 26, Washington 1954, 1968[2] (lettres 1-91). — S. GREENSLADE, *Early latin theology. Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome* (lettres : 10, 17, 18, 20, 21, 22, 40, 41, 51, 57, 63 et 1-3, 41-76).
Italienne : G. COPPA, *Opere di S. Ambrogio,* Turin 1969 (lettres : 17, 18, 20, 21, 22, 40, 41, 51, *Relatio*).
Hollandaise : J. WYTZES, *Brieven,* Klassieken der Kerk, Reeks I, deel 2. Amsterdam 1950 (lettres : 17, 18, 20, 21, 22, 40, 41, 51, 57).

Études : W. WILBRAND, *S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistolis componendis secutus sit. Commentatio philologica,* Münster 1909. — G. MAMONE, *Le epistole di sant'Ambrogio :* Did. N.S. I, 2 (1924) 3-143. — ID., *La forma delle lettere di sant'Ambrogio, ibid.,* 145-164. — M.A. ADAMS, *The latinity of the letters of St. Ambrose :* PSt 12 (1927). — G. LAZZATI, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana,* Milan 1960. Cette étude s'arrête sur 18 lettres dans lesquelles Ambroise répond à des problèmes tirés de passages scripturaires : 13 lettres concernent des questions sur l'Ancien Testament et 5 sur le Nouveau. — R. KLEIN, *Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung :* Athenaeum 48 (1970) 335-371. — B. SEMPLICIO, *Mistero pasquale e spiritualità del sacerdote nelle lettere di S. Ambrogio,* Piacenza 1972. — R. KLEIN, *Der Streit um den Victoria-altar, die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius,* Darmstadt 1972. — G.L. RAPISARDA, *La personalità di Ambrogio nelle Epistole XVII e XVIII :* Orph 20 (1973) 5-143. — J.P. MAZIERES, *Les Lettres d'Ambroise de Milan à Orontien. Remarques sur leur chronologie et leur destinataire :* Pallas 20 (1973) 49-57. — M. ZELZER, *Die Briefbücher des hl. Ambrosius und die Briefe extra collectionem.* AAWW 112 (1975). — M. FORLIN PATRUCCO-R. RODA, *Le lettere di Simmaco ad Ambrogio Vent'anni di rapporti amichevoli :* SPMed 7 (1976) 284-297. — M. ZELZER : *Latinitas und alte Kirche,* Vienne 1977. — ID., AAWW 115 (1978) 415-439.

3. Hymnes

C'est dans un contexte historique bien précis qu'on situe la naissance des hymnes ambrosiens : celui du conflit survenu à Milan en 385-386 à propos de la basilique réclamée par les ariens. Il y a alternance de la récitation d'un psaume avec le chant d'un hymne qui ne tire pas directement son contenu de l'Écriture, mais de la fête religieuse célébrée ce jour-là, de l'exaltation des apôtres et des martyrs, de la louange du Seigneur aux différentes heures de la journée, des vérités doctrinales. En 396, on trouve déjà dans le patrimoine de l'Église de Milan le chant d'hymnes alternant avec le chant antiphonaire des psaumes. C'est à partir de cette ville que cette façon de faire se diffusera. On reconnaît en Ambroise le fondateur de l'hymnologie liturgique de l'Église d'Occident. Il a trouvé ses modèles dans la poésie religieuse païenne et dans le cantique religieux chrétien de caractère populaire. Les thèmes qu'il propose sont faciles à comprendre : ils parlent plus au cœur qu'à l'intelligence, utilisant des images fortes capables d'impressionner, tandis que la musique dont il est lui-même le compositeur facilite l'apprentissage et la mémorisation de l'hymne. Cette musique consiste en dimètres iambiques groupés en quatrains.

Dans le *Sermo contra Auxentium* 34, Ambroise rappelle la facilité avec laquelle les fidèles composaient des hymnes sur le modèle dont il avait eu l'idée. Cela peut expliquer la quantité de compositions de ce genre qu'on lui a attribuées. En réalité, les érudits ne s'accordent sur la paternité ambrosienne que de quatre hymnes grâce au témoignage d'Augustin. Ce sont : *Aeterne rerum Conditor* (cf. Aug., *Retractationes*, I 21) ; *Deus creator omnium* (cf. Aug., *Conf.*, IX 12) ; *Jam surgit hora tertia* (cf. Aug., *De natura et gratia*, 63) ; *Intende qui regis Israel* (cf. Aug., *Sermo*, 372). Biraghi et Dreves considèrent également comme authentiques quatorze hymnes : *Illuminans Altissimus ; Hic est dies verus Dei ; Agnes beatae virginis ; Victor Nabor Felix pii ; Grates tibi Jesu novas ; Apostolorum passio ; Apostolorum supparem ; Amore Christi nobilis ; Aeterna Christi munera ; Splendor paternae gloriae ; Nunc sanctae nobis Spiritus ; Rector potens verax Deus ; Rerum Deus tenax vigor ; Jesu corona virginum* (voir PLS I, 583).

La meilleure édition critique des hymnes que nous venons de mentionner est celle de Steier. Tous les historiens ne partagent pas l'avis de Biraghi, de Dreves et de Steier. Walpole se prononce pour l'authenticité de dix-huit hymnes tandis que Simonetti pense ne pouvoir en ajouter que quatre aux quatre sûrement authentiques : *Grates tibi Iesu novas ; Splendor paternae gloriae ; Aeterna Christi munera ; Hic est dies verus Dei.* Il est également porté à reconnaître l'authenticité de deux autres : *Victor Nabor Felix pii* et *Agnes beatae virginis*. L'hymne V dont Simonetti nie l'authenticité est retenu en revanche par C. Mohrmann, après une étude serrée.

Trois épigraphes font partie de la production poétique d'Ambroise : les distiques pour la tombe de son frère Satyre, ceux du baptistère de Saint-Thècle, ceux pour Saint-Nazaire. L'authenticité de vingt et un *tituli* sur des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament demeure controversée (texte et appréciation : PLS I, 585-589).

Éditions : L. BIRAGHI, *Inni sinceri e carmi di sant'Ambrogio*, Milan 1862. — A. STEIER, *Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius :* Jahrbücher für kl. Philologie, Suppl., Munich 28 (1903) 549-662 (texte : 651-660). — Kl. BLUME-G.M. DREVES, *Analecta hymnica medii aevi*, Leipzig 1907, vol. 50, 10-21. — A.S. WALPOLE, , *Early Latin hymns*, Cambridge 1922 (rééd. Hildesheim 1966), 16-114. — G. DEL TON, *Gli inni di S. Ambrogio*, Come 1940. — W. BULST, *Hymni Latini antiquissimi LXXV, psalmi III*, Heidelberg 1956. — M. SIMONETTI, *Innologia ambrosiana*, Albe 1956. — E. BOLISANI, *L'innologia cristiana antica. Sant'Ambrogio e i suoi imitatori*, Padoue 1963. — L. SOLLAZZO, *Inni di Sant'Ambrogio*, Parme 1964.

Épigrammes : F. BÜCHELER-A. RIESE, *Anthologia latina*, II, 2, nn. 906-907, p. 419 s. ; n. 1421, p. 676. — E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, I, Berlin 1925, 352 n. 1800, n. 1801 ; 362 n. 1841 ; 424 n. 2165. — PLS 1, 585-587.

Titres : S. MERKLE, *Die ambrosianische Tituli :* RQ 10 (1896) 185-222. — PLS 1, 587-589.

Traductions : Nombre de compositions poétiques ont été insérées dans des anthologies poétiques ou dans des bréviaires en diverses langues.

Études : G.M. DREVES, *Der Hymnus des hl. Ambrosius « Agnes beatae virginis » :* ZkTh 25 (1901) 356-365. — A. STEIER, *Untersuchungen über die Echtlheit der Hymnen des Ambrosius :* Jahrb. für klass. Philol. suppl., Munich 28 (1903) 553-562. — G. MERCATI, *Paralipomena Ambrosiana :* ST 1904, vol. 12, 177-36. — H. VOGELS, *Hymnus « splendor paternae gloriae » :* Festschr. A. Knöpfler, Munich 1907. — J.B. VAN BEBBER, *Der Brevierhymnus : En clara vox redarguit, eine hymnologische Studie :* ThQ 89 (1907) 373-384. — A.S. WALPOLE, *Notes on the text of the hymns of St. Ambrose :* JThSt 9 (1908) 428-436. — Kl. BLUME, *Ursprung des ambrosianischen*

Lobgesanges : Stimmer aus Maria Laach 1911, 274-287 ; 401-414 ; 487-503. — P.P. TROMPEO, *Intorno alla composizione degli inni di Ambrogio* : Athènes et Rome 16 (1903) 35-40. — H. FUCHS, *Latina III* : Hermes 58 (1933) 348-349. — Fr.J. DÖLGER, *Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand* : AC 4 (1934) 155-156. — A. SILVAGNI, *Studio critico sulle due sillogi medievali di iscrizioni cristiane milanesi* : RAC 15 (1938) 107-122. — G. GHEDINI, *L'opera di Biraghi e l'innologia ambrosiana* : SC 68 (1940) 160-170 ; 275-285. — G.P. PIGHI, *Commentariolus electorum* : Aevum 1944, 14-51 (sur deux épigrammes ambrosiens). — P. COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin et le vol de Dédale. Ulysse et les Sirènes* : REAN 46 (1944) 66. — Ch. MOHRMANN, *La Langue et le style de la poésie chrétienne* : RELA 25 (1947) 280-297 (maintenant également in *Études sur le Lat. des chrétiens,* I, Rome 1958, 151-168). — O. PERLER, *L'Inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de saint Ambroise* : RAC 27 (1951) 145-166. — M. SIMONETTI, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli* : Atti Acc. Naz. Lincei Roma, Memorie Sez. 8, vol. 4, 1952, 339-485 (376-430). — D. NORBERG, *L'Hymne ambrosien* : Humanistika Vetenskaps-Samfundir i Uppsala 1953, 5-20 (maintenant également in *Au seuil du Moyen Age. Études ling...,* Padoue 1974, 135-149). — P.M. CUNNINGHAM, *The place of the hymns of St. Ambrose in the Latin poetic tradition* : Studies in Philology 52 (1955) 509-514. — M. SIMONETTI, *Osservazioni critiche sul testo di alcuni inni ambrosiani* : ND 1953-1955, 45-58. — M.M. BEYENKA, *St. Augustine and the Hymns of St. Ambrose* : Amer. Bened. Rev. 8 (1957) 121-132. — N. CORNEANU, *Aspecte din lirica ambroziana* : Studi teol. (Bucarest) XI, 7-8 (1959) 443-452. — D. NORBERG, *Le Début de l'hymnologie latine en l'honneur des saints* : Arctos 5 (1967) 115-125 (maintenant également in *Au seuil du Moyen Age. Études linguistiques, métriques et litt.,* Padoue 1974, 150-162). — F. DELL'ORO, *Testi liturgici per la festa dei martiri Nabore e Felice* : Archivio Ambrosiano 27 (1974) 235-245. — G. ANGELONI, *S. Ambrogio maestro e caposcuola della innografia cristiana* : Ambrosius 50 (1974) 401-434. — J. FONTAINE, *L'Apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnologie latine chrétienne* : RELA 52 (1974) 318-355.

C'est par erreur qu'on attribue à Ambroise les ouvrages suivants :

1. *Hegesippus sive de bello judaico*, œuvre publiée vers la fin du IVe siècle : elle présente une traduction latine de *La Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe. Dans le prologue de l'ouvrage, on trouve une mention des *Res gestae Machabaeorum* sur laquelle s'est penché Morin (cf. RB 31 [1914] 83) ; PLS I 576 ; CPL 169.

2. *Lex Dei sive mosaicarum et romanarum legum collatio*, ouvrage qu'on date de la fin du IVe siècle, d'un grand intérêt pour l'histoire du droit : PLS I 589 ; CPL 168 ; J. Baviera, *Fontes Juris Romani antejustiniani* 2, Florence 1968[2], 544 ; C. Hohenlohe, *Ursprung und Zweck der « Collatio legum »*, Vienne 1935.

3. *De lapsu virginis*, attribué à Nicetas de Remesiana. Cf. Nicetas p. 261.

4. *Te Deum*, que certains historiens attribuent à Nicetas de Remesiana. Cf. Nicetas p. 261.

AMBROSIASTER

Sous le nom d'Ambrosiaster (Pseudo-Ambroise) se cache l'auteur des *Commentaires des lettres de Paul*, écrits probablement à Rome, durant la seconde moitié du IVe siècle. Cette œuvre, attribuée par la majorité des manuscrits à Ambroise, par d'autres à un certain Hilaire, anonyme ailleurs, devait être originairement anonyme, fait dont Mundle, Souter et Stuiber donnent plusieurs interprétations possibles.

On a beaucoup discuté sur l'identité de l'auteur sans arriver encore aujourd'hui à un résultat valable et définitif. Les hypothèses avancées sont nombreuses : à partir des arguments les plus variés (tout d'abord linguistiques, épigraphiques, biographiques), on a successivement proposé comme auteur des commentaires anonymes le diacre luciférien du nom d'Hilaire, le donatiste Ticonius, le prêtre romain Faustin, le juif converti Isaac, adversaire du pape Damase, puis retourné au judaïsme, le préfet romain Décime Hilarian, Hilaire, évêque de Pavie, Évagre, évêque d'Antioche, le fonctionnaire impérial Claude Calixte Hilaire, Émilien Dextre, fils de Pacien de Barcelone, enfin Nicetas de Remesiana. C'est avant tout Morin qui s'est intéressé à la question en proposant tour à tour cinq hypothèses différentes entre 1899 et 1928.

Une des questions qui se posent à propos de l'identité de l'Ambrosiaster porte sur son origine, juive ou païenne : sa connaissance des institutions juives et le souci qu'il en a sont en effet remarquables, bien qu'on trouve par ailleurs dans ses œuvres certaines affirmations qui portent à faire de lui un converti du paganisme.

On peut encore se demander si l'Ambrosiaster est grec ou latin de naissance, si on doit accorder du crédit aux difficultés

linguistiques qu'on trouve dans ses écrits et les attribuer à une origine non latine, ou plutôt prêter attention à son aversion déclarée à l'égard des manuscrits grecs et à son adhésion à la tradition latine.

On admet désormais habituellement que les œuvres de l'Ambrosiaster auraient été écrites entre 363 et 384, c'est-à-dire après la mort de l'empereur Julien et sous le pontificat de Damase (366-384). On pense généralement aujourd'hui que l'ouvrage aurait été écrit à Rome, tout en relevant les relations que l'auteur doit avoir eues avec l'Italie septentrionale et l'Espagne.

Souter a définitivement attribué au même auteur les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* transmises sous le nom d'Augustin et un *Commentaire* anonyme du chapitre 24 de l'évangile de Matthieu. Les avis ne concordent pas sur l'attribution à l'Ambrosiaster de certains autres écrits (les fragments du *De Petro apostolo* et du *Incipit de tribus mensuris*, la *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, le *De bello judaico*).

Les problèmes sont donc encore nombreux. Outre l'énigme que pose l'identité dudit Ambrosiaster, il faut examiner à fond la signification de certaines de ses expressions de portée théologique; cela conduirait à approfondir le problème des *sources* auquel on ne s'est pas encore vraiment attaqué. On a en effet discuté et longuement polémiqué sur l'influence qu'a eue notre auteur sur Pélage et sur Augustin, mais on n'est pas arrivé à déterminer clairement la genèse de sa pensée : est-elle étroitement liée à la tradition théologique latine, ou a-t-elle subi de quelque manière l'influence des Pères grecs, probablement sans que notre auteur en ait connu la langue? Celui-ci a-t-il eu des contacts avec le monde oriental et syriaque? Ses voyages, qu'on estime assez nombreux, comme l'affirme Bardy, lui ont-ils seulement valu une connaissance des us et coutumes des peuples visités, ou lui ont-ils rendu possible une découverte de traditions théologiques différentes de la sienne?

Il faudrait encore rechercher jusqu'à quel point une certaine mentalité juridique aurait influencé sa pensée et son interprétation de la foi, jusqu'à quel point encore on peut réellement imputer à l'auteur une tendance au moralisme et au rationalisme.

Études : G. MORIN, *L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase* : RHL 4 (1899) 97-121. — Th. ZAHN, *Der « Ambrosiaster » und der Proselyt Isaak* : ThLB 20 (1899), 313-317. — A.E. BURN, *The Ambrosiaster and Isaac the converted Jew* : Exp[5] (1899) 368-375. — H. ZIMMER, *Pelagius in Irland*, Berlin 1901, 117-121. — J. WITTIG, *Papst Damasus I*, Rome 1902. — J. MERCATI, *Il commentario latino di

un ignoto chiliasta su s. Matteo : ST 11 (1903) 3-49. — G. MORIN, *Le fragment « Contra Arrianos » de l'Hilaire papyrus de Vienne* : SAW 146 (1903) II, 18-21. — ID., *Hilarius l'Ambrosiaster* : RB 20 (1903) 113-121. Appendice : *Deux fragments d'un Traité contre les Ariens attribué parfois à saint Hilaire*, 125-131. — A. SOUTER, *A new view about « Ambrosiaster »* : Exp[6] 7 (1903) 442-455. — F. CUMONT, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens* : RHL 8 (1903) 417-436. Appendice : *L'Ambrosiaster et le droit romain*, 437-440. — C.H. TURNER, *An exegetical fragment of the third century* : JThSt 5 (1903-1904) 218-241. — A. SOUTER, *Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner anecdoton* : JThSt 5 (1903-1904) *fragments d'un Traité contre les Ariens attribué parfois à saint Hilaire*, 125-131. — 608-621. — W. SCHWIERHOLZ, *Hilarii in epistola ad Romanos librum I (Katalog der Bibliothek von Bobbio, n. 94). Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage* : KGA 8 (1909) 57-96. — H. ZEUSCHNER, *Studien zur Fides Isaatis. Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage* : KGA 8 (1909) 97-148. — H. BREWER, *War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak?*, ZKTh 37 (1913) 214-216. — G. MORIN, *Anonyme du IVe siècle : le Contra Arrianos du Papyrus de Vienne* : Études, textes, découvertes, Anecdota Maredsolana 2, 1 (1913) 7. — ID., *La question de l'Ambrosiaster* : *ibid.* (1913) 8-9. — ID., *Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle* : RB 31 (1914) 1-34. — A. SOUTER, *The identity of the « Ambrosiaster » : a fresh suggestion* : Exp[8] 7 (1914), 224-232. — G. MORIN, *Una nuova possibilità a proposito dell'Ambrosiastro* : Athenaeum 6 (1918) 62-71. — W. MUNDLE, *Die Exegese der paulinischen Briefe in Kommentar des Ambrosiaster*, Marburg 1919. — J.H. BAXTER, *Ambrosiaster cited as « Ambrose » in 405* : JThSt 24 (1922-1923) 187. — H. KOCH, *Cyprian in den Quaestiones Veteris et Novi Testamenti und beim Ambrosiaster. Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage* : ZKG 45 (1926) 516-551. — A. SOUTER, *The earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, 39-95. — G. BARDY, *Ambrosiaster* : DBS 1 (1928) 225-241. — H. KOCH, *Der Ambrosiaster und zeitgenössische Schriftsteller* : ZKG 47 (1928) 1-10. — G. MORIN, *La critique dans une impasse : à propos du cas de l'Ambrosiaster* : RB 40 (1928) 251-255. — A. D'ALÈS, *L'Ambrosiaster et Zénon de Vérone* : Greg 10 (1929) 404-409. — A PINCHERLE, *Ambrosiastro* : Enc. It. 2 (1929) 806-807. — C. MARTINI, *Quattuor fragmenta Pelagio restituenda* : Ant 13 (1938) 293-334. — ID., *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia*, Rome 1944 . — E. DEKKERS, VC 3 (1949) 62-63. — B. BOTTE, BTAM 5 (1949) 436). — M. MICHALSKI, *Problem autorstwa tak swanego « Ambroziastra » w swietle jego nauki christologicznej*, Cracovie 1950. — P. SCHEPENS, *L'Ambrosiastre et saint Eusèbe de Verceil* : RSR 37 (1950) 295-299. — H.J. VOGELS, *Ambrosiaster und Hieronimus* : RB 66 (1956) 14-19. — P. PHOTIADÈS, *Les Diatribes cyniques du Papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives* : Museum Helveticum 16 (1959) 116-139. — H.J. VOGELS, *Die Ueberlieferung des Ambrosiasterkommentars zu den Paulinischen Briefen* : NGWG 1959, 107-142. — ID., *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas* : CSEL 81, 1 (1966) VII-LVI. — K. GAMBER, *Fragen*

zu *Person und Werk des Bischofs Niceta von Remesiana* : RQ 62 (1967) 222-231. — R. HOVEN, *Notes sur Érasme et les auteurs anciens* : ACL 38 (1969) 169-174. — A. STUIBER, *Ambrosiaster*, in Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), JAC 13 (1970) 119-123. — M. ZELZER, *Zur Sprache des Ambrosiaster* : WSt Neue Folge 4 (1970) 196-213. — L. WALLACH, *Ambrosiaster und die Libri Carolini* : Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 29 (1973) 197-205. — R.E. REYNOLDS, *Isidore's texts on the clerical grades in an early medieval Roman manuscript* : Classical Folia 29 (1975) 95-101. — R. RIEDINGER, *Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandria* : VC 29 (1975) 15-32. — A. POLLASTRI, *Ambrosiaster. Commento alla lettera ai Romani : aspetti cristologici*, L'Aquila 1977. — A. STUIBER, Ambrosiaster, RAChs 1 (1985) 301-310.

1. ŒUVRES

1. Commentaires des lettres de Paul

Il s'agit d'un commentaire systématique des treize épîtres de Paul. Le *Commentaire de l'Épître aux Romains* nous est parvenu en trois versions différentes, toutes dues à l'Ambrosiaster, et dont il semble que la troisième soit la dernière et la définitive. Les *Commentaires des deux Épîtres aux Corinthiens* nous sont arrivés dans deux versions; selon Vogels, ceux des autres épîtres nous seraient également parvenus en deux versions.

L'interprétation de chaque épître est précédée d'un prologue dans lequel l'auteur présente la communauté à laquelle la lettre est adressée, et met en lumière le but que l'Apôtre s'est fixé en l'écrivant. Le commentaire qui suit examine des séquences pauliniennes de longueurs diverses, parfois deux ou trois mots, parfois plusieurs versets groupés, et en fait une exégèse ponctuelle qui ne laisse rien passer du texte paulinien, ce qui confère aux commentaires de l'Ambrosiaster une valeur particulière, car cela fait voir ce qu'était en Italie la forme du texte latin des épîtres de Paul durant la seconde moitié du IVe siècle, donc avant la révision opérée par la Vulgate.

L'exégèse est de type historico-littéral, sans approfondissement et sans recherche de symbolisme ou d'allégorie. Elle s'évertue à trouver les motivations théologiques des expressions pauliniennes. Elle fourmille de citations scripturaires et est avivée par les discussions polémiques contre les hérétiques, les païens ou les judéo-chrétiens. L'auteur se relie donc à la tradition exégétique de l'école d'Antioche, mais sans récuser explicitement la méthode alexandrine qu'il ne semble pas connaître sous la forme élaborée qu'on trouve chez Origène. Il recourt cependant à une forme d'interprétation typologique.

Éditions : PL 17, 47-536. — A. AMELLI, *Anonymi vulgo Ambrosiastri commentaria in epistolas Pauli ex codice Casinense n. 150, saec. VI, omnium vetustissimo* : Spicilegium Casinense 3, 2 (1901) 1-383. — H.J. VOGELS, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas* : CSEL 81, 1.2.3. (1966-1969).

Études : A. SOUTER, *« Emmaus » Mistaken for a Person* : ExpT 13 (1901-1902) 429-430. — ID., *The genuine Prologue to Ambrosiaster on 2 Corinthians* : JThSt 4 (1902-1903) 89-92. — ID., *A Study of Ambrosiaster* : TSt 7, 4, Cambridge 1905 (recension citée). — D. DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite* : RB 24 (1907) 1-16. — P. CORSSEN, *Zur Überlieferungeschichte des Römerbriefes* : ZNW 10 (1909) 36-45 et 97-102. — W. MUNDLE, *Die Exegese der paulinischen Briefe in Kommentar des Ambrosiaster*, Marbug 1919. — ID, *Die Herkunft der « marcionitischen » Prologe zu den paulinischen Briefen* : ZNW 24 (1925) 56-77. — A. VON HARNACK, *Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen* : ZNW 24 (1925) 204-218. — M.J. LAGRANGE, *Les prologues prétendus Marcionites* : RBibl 35 (1926) 161-173. — A. SOUTER, *The earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, 39-95. — G. BARDY, *Ambrosiaster* : DBS 1, 1928, 238-240. — C. MARTINI, *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia*, Rome 1944 (recension citée). — B. LEEMING, *The mysterious Ambrosiaster* : The Downside Review 73 (1955) 263-275. — H.J. VOGELS, *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster* : Bonner biblische Beiträge 9 (1955). — ID., *Ambrosiaster und Hieronimus* : RB 66 (1956) 14-19. — ID., *« Librarii dormitantes ». Aus der Ueberlieferung des Ambrosiaster-Kommentars zu den paulinischen Briefen*, SE 8 (1956) 5-13. — ID., *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster* : Bonner biblische Beiträge 13 (1957) 165-166 — F.H. TINNEFELD, *Untersuchungen zur altlateinischen Ueberlieferung des I Timotheusbriefes. Der lateinische Paulustext in den Handschriften DEFG und in den Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius*, Wiesbaden 1963, 63-70. — H.J. FREDE, *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Fribourg 1964. — H.J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, Fribourg 1973-1974, 2 vol. — A. POLLASTRI, *op. cit.*

2 Quaestiones Veteris et Novi Testamenti

Transmises sous le nom d'Augustin, les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* nous sont parvenues en trois collections qui traitent un nombre variable de points : 127 dans la collection que Souter considère de formation postérieure, 150 dans une autre; à ces deux premières il s'en ajoute une troisième portant 115

points ; celle-ci est plutôt tardive (entre le VIIIe et le XIIe siècle). Souter pense que les deux premières auraient toutes deux été constituées par notre auteur : celui-ci aurait commencé par composer celle de 150 *Quaestiones*, puis il l'aurait ensuite revue et corrigée en supprimant les points de moindre importance et en constituant ainsi la collection de 127 *Quaestiones*. Plus récemment, Martini, au contraire, affirme qu'on trouve dans l'une et l'autre collection des *Quaestiones* qui ont été rassemblées à partir tant de la première que de la deuxième version, par notre auteur, qui ne sont pas classées parmi les œuvres de l'Ambrosiaster.

Les traités sont de longueurs diverses et abordent différents problèmes : les plus nombreux sont d'ordre exégétique, d'autres de nature dogmatique sont plus spéculatifs ; d'autres encore sont de ton polémique ou apologétique (cf. *Quaestiones* XLIV, XCI, XCVII, CII, CXIV, CXXV) ; les derniers enfin critiquent des abus et nous font connaître des coutumes contemporaines de l'auteur, qui ont un intérêt historique (cf. *Quaestiones* CI,CIX, CXV).

Éditions : PL 35, 2215-2422. — A. SOUTER, CSEL 50 (1908). Pour les améliorations à l'édition de Souter, cf. E. LÖFSTEDT, *Vermischte Beiträge zur lateinischen Sprachkunde :* Eranos 8 (1908) 112-113.

Études : A. SOUTER, *An interpolation in Ambrosiaster :* ExpT 13 (1901-1902) 380. — ID., *De codicibus manuscriptis Augustini quae feruntur quaestionum Veteris et Novi Testamenti CXXVII :* SAW 149 (1904), I, 1-25. — ID., *An unknown Fragment on the pseudo-augustinian « Quaestiones Veteris et Novi Testamenti » :* JThSt 6 (1904-1905) 61-66. — ID., *A Study of Ambrosiaster :* TSt 7, 4, Cambridge 1905. — G. BARDY, *La Littérature patristique des « Quaestiones et Responsiones » sur l'Écriture sainte. L'Ambrosiaster :* RBibl 41 (1932) 343-356. — C. MARTINI, *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia,* Rome 1944. — ID., *De ordinatione duarum Collectionum, quibus Ambrosiastri « Quaestiones » traduntur :* Ant 21 (1947) 23-48. — C. MARTINI, *Le recensioni delle « Quaestiones Veteris et Novi Testamenti » dell'Ambrosiaster :* RStR 1 (1954) 40-62.

2. OUVRAGES D'ATTRIBUTION DOUTEUSE

1. Commentaire de Matthieu 24

Mercati et Turner ont publié trois fragments comprenant un commentaire anonyme de quelques versets du chapitre eschatologique de l'évangile de Matthieu (24, 20-24. 27-30. 32-35) trouvés dans le manuscrit Ambrosianus I 101 sup (VIIIe siècle). Ces fragments parlent d'un temps de persécution de l'Église et montrent que l'auteur adhérait à un millénarisme modéré. Mercati les a attribués à un chiliaste anonyme et Turner à Victorin de Pettau qui en aurait été en partie l'auteur original, en partie le traducteur d'après une source grecque (peut-être Hippolyte). Souter, lui, a soutenu la possibilité d'une paternité de l'Ambrosiaster, suivi en cela par Martini qui a démontré la solidité de cette thèse du point de vue tant philologique que théologique.

Éditions : J. MERCATI, *Il commentario latino di un ignoto chiliasta su s. Matteo :* ST 11 (1903) 23-45. — C.H. TURNER, *An exegetical fragment of the third century :* JThSt 5 (1903-1904) 227-241. — PLS 1, 655-668.

Études : A. SOUTER, *Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner anecdoton :* JThSt 5 (1903-1904) 608-621. — Th. ZAHN, *Ein alter Kommentar zu Matthäus :* NKZ 16 (1905) 419-427.

2. *De tribus mensuris* et *De Petro apostolo*

Les fragments *Incipit de tribus mensuris* et *De Petro apostolo* sont également inclus dans le manuscrit Ambrosianus I 101 sup (VIIIe siècle) dans lequel se trouvait le commentaire anonyme de Matthieu 24. Mercati les a publiés en même temps que ce dernier.

Ayant noté le parallélisme avec la *Quaestio* CIV, Zahn a également attribué à l'Ambrosiaster le second *De Petro apostolo* (où on explique comment le Seigneur, après voir commandé à ses disciples d'emmener une épée [Lc 22, 36-38], a ensuite interdit à Pierre de s'en servir à Gethsémani [Lc 22, 49-51 ; Mt 26, 52], et où on parle aussi du reniement de Pierre). Martini a adopté cette attribution en montrant l'affinité existant entre ce fragment et d'autres passages de l'œuvre de l'Ambrosiaster.

Martini a également comparé avec les œuvres de l'Ambrosiaster le fragment *Incipit de tribus mensuris* (qui se propose d'expliquer le sens des trois mesures de farine auxquelles la femme de la parabole [Mt 13, 33 et Lc 13, 21] a mélangé le levain). En s'appuyant sur des éléments soit linguistiques soit doctrinaux, il en a déduit que le texte était bien de cet auteur.

Éditions : J. MERCATI, *op. cit.* 46-49. — PLS 1, 668-670.

3. *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio, De bello judaico* et autres fragments

En s'appuyant surtout sur l'identification de l'Ambrosiaster avec Isaac, on lui a aussi attribué une autre série d'écrits. C'est ce qu'a fait Wittig, suivi de Schanz, pour la *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, ouvrage qui recueille et compare les lois mosaïques et les lois romaines à propos de questions précises de droit, cela afin de montrer la priorité de la tradition vétéro-testamentaire sur la science juridique romaine. En 1935, Hohenlohe a défendu l'attribution de cet écrit à Ambroise ou à l'un de ses disciples. La question reste ouverte.

Wittig a également proposé d'attribuer à l'Ambrosiaster le *De bello judaico* (ou *De excidio urbis Hierosolymitanae*), traduction libre de l'ouvrage homonyme de Flavius Josèphe composée vers la fin du IVᵉ siècle et parvenue jusqu'à nous sous le nom d'Hégésippe. Mais cette idée n'a pas fait l'accord des érudits.

On a enfin prêté à l'Ambrosiaster deux fragments (le *Contra arrianos* pseudo-hilarien et le *Sermo 246* pseudo-augustinien) que Martin a réclamés pour Pélage, plus nombre d'autres œuvres que Wittig lui a attribuées en s'appuyant sur son identification avec Isaac.

Éditions : Pour la *Lex Dei...* : Th. MOMMSEN, *Collectio librorum juris antejustiniani* t. III, Berolini 1890, 136-198. — J. BAVIERA, *Fontes Juris Romani anteiustiniani*, 2, Florence, 1968², 544-589.
Pour le *De bello judaico* : PL 15, 2061-2310 cf. PLS 1, 576. — V. USSANI, *Hegesippi qui dicitur Historiae Libri V* : CSEL 66, 1 (1932).
Pour le *Contra Arrianos* et le *Sermo 246* : PL 39, 2198-2200. — H.S. SELDMAYER, *Der Traktatus contra Arrianos in der Wiener Hilarius-Handschrift* : SAW 146 (1903) II, 11-16. — C. MARTINI, *Quattuor fragmenta Pelagio restituenda* : Ant 13 (1938) 293-334. — ID., *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia*, Rome 1944, 189-197.

Études : J. MERCATI, *Un foglio dell'Ilario papiraceo di Vienna* : ST 5 (1901) 102. — G. MORIN, *Le fragment « Contra Arrianos » de l'Hilaire papyrus de Vienne* : SAW 146 (1903) II, 18-21. — ID., *Hilarius l'Ambrosiaster* : RB 20 (1903) 113-121. Appendice : *Deux fragments d'un traité contre les Ariens attribué parfois à saint Hilaire*, 125-131. — ID., *La question de l'Ambrosiaster* : Études, textes, découvertes, Anecdota Maredsolana 2, 1 (1913) 8-9. — ID., *L'opuscule perdu du soi-disant Hégésippe sur les Machabées* : RB 31 (1914) 83-91.

3. THÉOLOGIE

1. *Doctrine trinitaire*

La foi trinitaire constitue l'un des thèmes fondamentaux des écrits de l'Ambrosiaster : elle est au centre de sa profession chrétienne. Contre l'arianisme, l'auteur affirme explicitement la consubstantialité du Père inengendré, du Fils engendré en vue de la création, et du Saint-Esprit ; mais il distingue cependant les rôles spécifiques de chacune des trois personnes, en particulier celui du Père, créateur dont procèdent toutes choses, et celui du Fils rédempteur. Par ailleurs, contre Sabellius, il insiste sur la distinction des trois personnes divines en affirmant que Dieu est un, mais non pas *singularis*, c'est-à-dire qu'il n'est pas une personne unique.

2. *Christologie*

L'Ambrosiaster soutient et défend fréquemment la pleine divinité et la pleine humanité du Christ en s'opposant tant à Photin qu'à Marcion. Au centre de sa construction théologique, on trouve en effet la personne et l'œuvre du Christ. L'auteur désigne généralement celui-ci par les titres de « Sauveur » et de « Seigneur », et il l'identifie avec la « puissance » et la « sagesse » de Dieu. En résumé, on peut tirer de sa pensée les affirmations fondamentales suivantes : le Christ est Dieu et a les mêmes prérogatives que le Père ; il est aussi homme véritable, composé de corps et d'âme, car il s'est incarné pour détruire l'œuvre du diable et se manifester pleinement à la créature. Il a ainsi réalisé les prophéties qui annonçaient son incarnation et son œuvre rédemptrice. Il a agi et continue d'agir en médiateur entre le Père et les hommes. Sa divinité n'a pas été affectée par son incarnation ou par sa mort. En mourant et en ressuscitant, il a libéré les hommes du pouvoir du démon, et par sa résurrection il leur a fait voir la manifestation suprême du Fils de Dieu.

3. *Le monde, l'homme, le péché et la rédemption*

Dieu a créé la matière et en a fait le monde par l'intermédiaire du Christ ; à partir de la terre il a formé l'homme pour détruire l'orgueil du démon qui avait prétendu devenir Dieu : en effet, établi dans le monde, l'homme devait faire voir la souveraineté du seul Dieu, car il portait en lui-même l'image divine, une

image que l'Ambrosiaster explique en ce sens qu'« un unique homme a été créé par un Dieu unique » (*Quaestio* II 3).

Mais Adam a préféré le diable à Dieu, il a commis un péché similaire à celui de l'idolâtrie et perdu le don d'immortalité que Dieu lui avait fait en lui faisant manger du fruit de l'arbre de la vie. Le péché du premier homme se répercute sur tout le genre humain à la façon d'une hérédité.

Les conséquences pratiques de la solidarité des hommes avec Adam le pécheur sont : a) la mort, tant physique (qui touche tout le monde) que spirituelle (liée au péché personnel) et le séjour aux enfers de toutes les âmes jusqu'au temps de la rédemption ; b) la corruption de la chair à travers laquelle le péché d'Adam se transmet de père en fils ; c) le péché (que l'Ambrosiaster identifie souvent avec le diable) est entré dans le monde et a affirmé son pouvoir sur l'homme en instaurant dans ses membres la « loi du péché » : il profite de la faiblesse de la chair déchue et, par conséquent, de l'incapacité humaine à résister aux suggestions du démon. L'homme s'est vendu au péché-diable et celui-ci le domine à bon droit.

La rédemption du Christ est venue annuler le droit que Satan avait acquis sur les hommes pécheurs. L'Ambrosiaster explique cette rédemption de la façon suivante : le Père a envoyé le Fils prêcher aux hommes la vraie connaissance de Dieu et la rémission des péchés. Dans sa crainte de perdre sa domination sur les âmes, le démon a fait mourir le Christ. Mais puisque celui-ci est sans péché et ne mérite donc pas cette mort, le diable s'est rendu coupable d'une faute d'homicide et a, de ce fait, perdu son empire sur les âmes qu'il maintenait dans les enfers. L'homme qui appartenait à Satan appartient désormais au Christ ressuscité qui a vaincu le péché et la mort. Racheté, il a reçu la sanctification et la filiation divine en même temps que le don du Saint-Esprit. Avec la promesse de la résurrection eschatologique, il a de plus reçu la vie et la gloire.

Par sa rédemption, le Christ a aboli ou surpassé par de nouveaux dons les conséquences négatives du péché d'Adam. L'homme n'est cependant pas revenu à l'état dans lequel se trouvait son premier père, mais il a acquis une situation nettement meilleure en recevant par exemple l'Esprit Saint, lequel n'avait pas été donné à Adam. Du fait qu'il possède maintenant un corps, une âme et l'Esprit Saint, l'homme est devenu plus semblable à la Trinité créatrice dont le mystère a été manifesté par la venue du Christ et qui est l'objet de la foi du racheté.

4. *Justification et salut*

Pour l'Ambrosiaster, le problème de la justification est fondamental. Celle-ci s'obtient indépendamment de la Loi, uniquement par la foi dans le Christ : *sola fide, sine operibus legis*. Par cette expression, l'Ambrosiaster entend les actes rituels de la Loi mosaïque (sabbat, circoncision, nouvelles lunes, distinction entre les aliments, etc.) ; car seul l'aspect rituel de la Loi est tombé en désuétude avec la venue du Christ. En fait, une autre partie de la Loi, celle qui regarde Dieu et la morale, conserve toute sa valeur même dans le christianisme. L'Ambrosiaster explique donc l'idée paulinienne de justification par la foi en recourant à une distinction entre les différentes parties ou les différents aspects de la Loi mosaïque.

De plus, pour notre auteur, c'est la foi et non la Loi qui est source de mérite devant Dieu et qui crée un titre à la récompense éternelle. L'Ambrosiaster confère nettement une valeur à la volonté de l'homme et à son libre arbitre qui le rend artisan de son propre sort. Dieu aide l'homme dans ses efforts et appelle au salut ceux dont, par sa prescience, il sait qu'ils obéiront et se sauveront.

5. *Paganisme et judaïsme*

Il est également intéressant de voir la position de l'Ambrosiaster par rapport au paganisme et au judaïsme. Aux païens comme à toute créature il attribue la possibilité à partir d'un jugement naturel de reconnaître et d'honorer un Dieu créateur unique. Il consacre en particulier les *Quaestiones* CXIV et CXV, intitulées, l'une *« Adversus paganos »* et l'autre *« De fato »*, à la discussion avec la religion païenne. La première, de caractère polémico-apologétique, vise surtout à critiquer les cultes orientaux qui fleurissaient à Rome au IVᵉ siècle. La seconde est principalement tournée contre l'astrologie. Pour cette discussion avec le paganisme, l'Ambrosiaster se serait servi de certains écrits qui contenaient des objections philosophiques contre le christianisme : Cumont suppose qu'il pourrait s'agir de la polémique antichrétienne de l'empereur Julien ; Courcelle pense plutôt à l'ouvrage de Porphyre *Contre les chrétiens*.

L'Ambrosiaster se montre particulièrement intéressé à la religion, aux rites et aux usages juifs dont il montre une bonne connaissance. Il s'intéresse au nom de « juifs » et il reconnaît leurs prérogatives, bien qu'il affirme clairement la nécessité de

la foi pour leur justification. Il met en évidence l'attitude des juifs par rapport au Christ et à ses apôtres (l'Ambrosiaster met particulièrement en lumière la lutte que Paul eut à mener contre les chrétiens judaïsants), et il voit dans le manque de foi dans le Christ promis par la Loi la raison de l'éloignement juif de la Loi et de la promesse. Il cherche la raison pour laquelle Dieu a donné la Loi mosaïque (c'est pour faire prendre conscience à l'homme que les péchés sont aussi punis par le jugement de Dieu et pour le guider moralement). Il explique comment la Loi, porteuse de vie, a pu devenir loi « de mort ». Il divise la Loi mosaïque en trois parties principales : divine, naturelle ou morale, rituelle (ou loi des œuvres), à quoi il ajoute la loi de justice vindicative promulguée dans le Lévitique 24, 17-22. Il soutient que de toutes ces parties seule la loi morale ou naturelle continue à garder toute sa valeur après la venue du Christ. La première et la quatrième parties sont, au contraire, complétées tandis que la loi des œuvres est abolie. La nouvelle Loi promulguée par le Christ est à la fois résumé et perfectionnement de l'ancienne.

Études : E. BUONAIUTI, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale,* Rome 1916. — A.J. SMITH, *The latin sources of the Commentary of Pelagius on the epistle of St. Paul to the Romans :* JThSt 19 (1917) 162-230. — A. CASAMASSA, *Il pensiero di s. Agostino nel 396-397, i « tractatores divinorum eloquiorum » di Retract. 1, 23, 1 e l'Ambrosiastro,* Rome 1919. — W. MUNDLE, *Die Exegese der paulinischen Briefe in Kommentar des Ambrosiaster,* Marburg 1919, 71-94. — A. SOUTER, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul : Introduction :* TSt 9, 1, Cambridge 1922, 176-183. — M. ZAPPALÀ, *A proposito dell'Ambrosiastro :* RTr 3 (1922) 460-467. — G. ARENDT, *La tradizione cattolica in favore del privilegio paolino nel coniuge infedele battezzato in una setta acattolico :* Greg 4 (1923) 329-332. — E. BUONAIUTI, *Agostino e la colpa ereditaria :* RR 2 (1926) 401-427. — A. SOUTER, *The earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul,* Oxford 1927, 78-84. — G. BARDY, *Ambrosiaster :* DBS 1 (1928) 225-241. — E. BUONAIUTI, *Pelagio et l'Ambrosiastro :* RR 4 (1928) 1-17. — B. LEEMING, *Augustine, Ambrosiaster, and the « massa perditionis » :* Greg 11 (1930) 58-91. — A. GAUDEL, *Péché originel :* DTC 12 (1933) 367-371. — J. JÄNTSCH, *Führt der Ambrosiaster zu Augustin oder Pelagius ? :* Scholastik 15 (1934) 92-99. — G. BARDY, *Formules liturgiques grecques à Rome au IVe siècle :* RSR 30 (1940) 109-112. — M.L.W. LAISTNER, *The western Church and astrology during the early middle ages :* HThR 34 (1941) 251-275. — C. MARTINI, *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia,* Rome 1944, 75-146 (recensions citées). — Th. KLAUSER, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache : Miscellanea Giovanni Mercati* 1 ST 121 (1946) 467-482. — R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medioevali di 1 Cor. 13. L'esegesi dell'Ambrosiastro,* Rome 1951, 55-72. — M. MACCARONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale,* Lateranum. N.S. 18 (1952) 36-40. — K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter,* Düsseldorf 1956. — O. HEGGELBACHER, *Vom Rechtsdenken der nachkonstantinischen Zeit. Eine Studie zum sog. Ambrosiaster,* Festschrift Ehrhard, Munich 1957. — W. DÜRIG, *Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung des Herrschers als Vicarius Dei :* HJ 77 (1958) 174-187. — O. HEGGELBACHER, *« Vom römischen zum christlichen Recht », Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster (Arbeiten aus dem Juristischen Seminar der Universität, Freiburg/S. 19),* Fribourg 1959 — P. COURCELLE, *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster :* VC 13 (1959) 133-169. — K. MEYER ZU UPTRUP, *Die anthropologischen Begriffe in exegetischen Werk des Ambrosiaster,* thèse Heidelberg 1960 ThLZ 87 (1962) 777-778. — R. ARAUD, *Quidquid non est ex fide peccatum est. Quelques interprétations patr. : L'Homme devant Dieu.* Mélanges P.H. De Lubac, I, Paris 1964, 127-145. — A. VALSECCHI, *Lettera e spirito nella legge nuova : linee di teologia patristica. L'Ambrosiaster :* SC 92 (1964) 497-500. — A. DA RIPABOTTINI, *La dottrina dell'Ambrosiaster sul privilegio paolino :* Laurentianum 5 (1964) 429-447. — L. VŒLKL, *Von römischen zum christlichen Recht, Stellungnahme zu Heggelbachers gleichnamigen Werk in Sinn eines Beitrages zur Ambrosiaster-Forschung :* RQ 60 (1965) 120-130. — H. CROUZEL, *Séparation ou remariage selon les Pères anciens :* Greg 47 (1966) 488-489. — R. CANTALAMESSA, *« Ratio paschae ». La controversia sul significato della pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino :* Aevum 44 (1970) 219-241. — P. GRELOT, *La traduction et l'interprétation de Ph. 2, 6-7. Quelques éléments d'enquête patristique :* NRTh 93 (1971) 1009-1026.

NICETAS DE REMESIANA

Nous ne disposons que de peu de renseignements certains sur la vie et l'activité de ce personnage. Jusqu'à la fin du siècle dernier son identité est restée peu sûre, du fait de la confusion opérée entre lui et Nicetas d'Aquilée (454-485) ou Nicetius de Trèves (527-566) PLS 3, 1200. Mais les études de Morin et de Burn ont permis de distinguer définitivement la figure de l'évêque de Remesiana (l'actuelle Bela Palanka de Serbie), localité de la Dacie méditerranéenne rattachée politiquement à l'Orient par Théodose en 379, mais dépendant religieusement du patriarcat de Rome. Nous savons avec certitude que Nicetas vint deux fois en Italie, en 398 et en 402. À Nole, il fut l'hôte de Paulin qui lui dédia le *Propempticon* (*carm.* 17 ; PL 61, 483 ss.) écrit

à l'occasion de son retour en Dacie. Paulin mentionne encore son ami Nicetas dans d'autres passages de ses ouvrages (*carm.* 27, 150 ss ; *ibid.* 651 ; *ep.* 29, 14 : *ibid.* 321). À la façon dont il en parle, il semble qu'on puisse déduire que Nicetas exerça aussi son ministère pastoral au-delà des frontières de sa circonscription épiscopale de Remesiana. Il faut se rappeler qu'à cette époque les invasions avaient amené de nombreux Barbares dans les régions danubiennes. Il n'existe pourtant aucun témoignage qui prouve que Nicetas ait prêché l'Évangile au nord du Danube, dans l'actuelle Roumanie.

Aux environs de 409, Nicetas se trouve encore mentionné dans une lettre d'Innocent Ier (*Ep.* 16 : PL 20, 520), et il est le destinataire d'une autre lettre du même pape, lettre qu'on peut dater avec certitude de 414 (*Ep.* 17 : *ibid.* 527). Il semble en revanche qu'on doive exclure l'identification de Nicetas avec un certain *Nicha*, un des destinataires d'une lettre envoyée par Germinius de Sirmium (Mitrovitza) aux évêques de la région (PL 13, 573 ; cf. aussi Hilaire, *Fragm. hist.*, 15 : PL 10 719). Le dernier point de repère chronologique que nous ayons sur la biographie de Nicetas reste 414, moment après lequel on situe la mort de l'évêque de Remesiana.

Éditions : PL 52, 837-876 ; PLS 3, 189-202. — A.E. BURN, *Niceta of Remesiana, his life and works,* Cambridge 1905 (ample travail d'introduction et d'édition des œuvres). — K. GAMBER (Textus patristici et liturgici 1, 2, 5, 7 : Regensburg 1964, 1965, 1966, 1969). Cf. aussi CPL n. 646-652.

Traduction : Anglaise : Writings of Niceta of Remesiana, translated by G.C. Walsh, coll. FC vol. 7, New York 1949 (*De diversis appellationibus, De ratione fidei De Spiritus Sancti potentia, De symbolo, De vigiliis servorum Dei, De utilitate hynnorum).*

Études : Outre le travail de Burn, signalons : W.A. PATIN, *Niceta, Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theologe,* Munich 1909. — É. AMANN : DTC 11, 1 (1930) 477-479. — J. ZEILLER, *Un ancien évêque d'Illyricum, peut-être auteur du « Te Deum », saint Niceta de Remesiana :* CRI 1942 356-369. — D.M. PIPPIDI, *Niceta di Remesiana e le origini del cristianesimo daco-romano :* Revue historique du Sud-Est Européen 23 (1946) 99-117. — I. COMAN, *Il campo missionario di s. Niceta di Remesiana* (en roumain) : Biserica Ortodoxa Romîna 66 (1948) 337-356. S.C. ALEXE, *L'utilità del canto ecclesiastico nella communità secondo s. Niceta di Remesiana* (en roumain) : *ibid.* 75 (1957) 153-182. — I. COMAN, *L'opera letteraria di s. Niceta di Remesiana* (en roumain) : Studii teologice 9 (1957) 200-232. — K. GAMBER, *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von De Sacramentis ? :* Ostkirchliche Studien 7 (1958) 153-172 ; ID. 11 (1962), 204-206 : *Ist Niceta von Remesiana der Verfasser des pseudoambrosianischen Sermo De Spiritu Sancto ? ibid.* — ID., *Fragen zu Person und Werk des Bischof Niceta von Remesiana :* RQ 62 (1967) 222-231. — S.C. ALEXE, *S. Niceta di Remesiana e l'eucumenismo patristico dal IV al V sec.* (en roumain) : Studii teologice 21 (1969) 453-587. — D.B. SADDINGTON, *The educational effect of catechetical instruction in the fourth century A.D. :* Euphrosyne 5 (1972) 249-271. — A. SOLIGNAC : DSp (1982) 214-219.

ŒUVRES

1. *Instructio ad competentes*

C'est son ouvrage principal, en six livres. Il nous est parvenu sous forme assez fragmentaire. Il s'adresse aux candidats au baptême. Gennade nous dit qu'il était écrit « simplement et avec une parole limpide » (*De vir. ill.*, 22 ; PL 58, 1073-1074), et il expose le contenu de chacun des *libelli*. Nous possédons quelques fragments du livre I (*Qualiter se debeant habere competentes*) et du livre II (*De gentilitatis erroribus*), tandis que le livre III (*De fide unicae maiestatis*) aurait contenu deux traités qui nous sont parvenus : le *De ratione fidei*, où on affirme contre les ariens la consubstantialité du Fils, et le *De Spiritu Sancti potentia* qui affirme contre les Macédoniens la divinité de l'Esprit. Le livre IV (*Adversus genealogiam o genethlologiam*), dirigé contre les horoscopes, est perdu, tandis que nous avons intégralement le livre V (*Explanatio symboli*), un des plus anciens et un des plus intéressants exposés du symbole de foi. On y trouve une affinité remarquable avec les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem. Il faut se souvenir que Nicetas, même s'il était occidental et latin de mentalité et de culture, savait aussi le grec. Il est important de remarquer que dans ce commentaire du symbole on voit apparaître pour la première fois dans les cercles occidentaux la formule « communion des saints ». On discute enfin assez du livre VI (*De agni paschalis victima*) et on hésite à l'identifier avec le *De ratione paschae* qu'on attribue aussi tant à Athanase (PG 28, 1605) qu'à Martin de Braga (PL 72, 49). Nous avons un intéressant jugement de Cassiodore sur ces catéchèses baptismales (*De instit.* 16 : PL 70, 1132) : il invite à lire le livre de Nicetas sur la foi tous ceux qui désirent avoir une connaissance synthétique de la Trinité sans se fatiguer par une longue lecture. Effectivement, cet ouvrage de Nicetas, comme les autres, montre une intention plus pasto-

rale que théorique, ce qui est conforme à son personnage d'évêque missionnaire.

Éditions : PL 52, 847-876. — A.E. BURN, *op. cit.* 6-54. — K. GAMBER, *Instructio ad competentes* : TPL 1, 2, 5. — ID., *Der Sermo Homo ille. Probleme des Textes und Frage der Autorschaft* : RB 80 (1970) 293-300 (édition critique de ce sermon conservé dans trois mss liturgiques. Ce serait un extrait de l'*Instructio ad competentes*).

Études : M. SIMONETTI, *Sul « De Spiritu Sancti potentia » di Niceta di Remesiana e sulle fonti del « De Spiritu Sancto » di S. Ambrogio* : Maia 4 (1951) 239-248. — K. GAMBER, *Die sechs Bücher « Ad competentes » des Niceta von Remesiana* : Ostkirchliche Studien 9 (1960) 123-173; ID., *Nochmals zur Schrift Ad competentes des Niceta von Remesiana* : *ibid.* 13 (1964) 192-202. — G.A. NICOLAE, *L'insegnamento sullo Spirito Santo nel trattato « De Spiritu Sancti potentia » di s. Niceta di Remesiana* (en roumain) Ortodoxia 16 (1964) 240-248. — J. MUEHLSTEIGER, *Sanctorum communio* : ZkTh 92 (1970) 113-132 (sur la présence de cette formule dans l'*Explanatio symboli* de Nicetas). En plus sur un important fragment de l'*Instructio ad competentes*, présente dans le cod. Vindobonensis 515, cf. Scriptorium 26 (1972) 243-244.

2. *De diversis appellationibus*

Ce bref écrit, qui date peut-être de la jeunesse de Nicetas, illustre différents titres attribués au Christ, tels que Verbe, sagesse, lumière, vie, vérité, etc. L'auteur présente son exposé avec le souci pastoral d'aider la vie spirituelle des fidèles.

Éditions : PL 52, 863-866. — A.E. BURN, *op. cit.* 1-5. — K. GAMBER, *Textus patristici*... cit. vol. 1, 37-39 (l'opuscule est présenté avec le *sermo* II du livre II de l'*Instructio ad competentes*).

3. *De vigiliis servorum Dei*

C'est un sermon destiné à défendre la coutume des veillées consacrées à la prière et à la méditation. On y montre l'ancienneté et l'utilité de cette pratique religieuse en recourant à des exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Éditions : PL 30, 240-246 (parmi les lettres apocryphes de Jérôme); PL 68, 365-372 (sous le nom de Nicetius de Trèves). — A.E. BURN, *op. cit.* 55-67. — C.H. TURNER, JThSt 22 (1920-1921) 305-320. — K. GAMBER, *Textus patristici*... cit., vol. I, 55-91 (*sermo* III du livre IV de l'*Instructio ad competentes*).

4. *De psalmodiae bono (De utilitate hymnorum)*

Il s'agit d'un autre sermon qui, toujours à partir de l'Écriture, recommande le chant d'hymnes et de psaumes. Il faut noter que Nicetas attribue l'hymne du *Magnificat* (Lc I, 46) à Elisabeth plutôt qu'à Marie, conformément à quelques manuscrits latins.

Éditions : PL 68, 371-376 (sous le nom de Nicetius de Trèves); PLS 3, 191-198. — A.E. BURN, *op. cit.* 67-82. — C.H. TURNER : JThSt 24 (1922-1923) 225-252. — K. GAMBER, *Textus patristici*... cit., vol. 1, 93-100 (*sermo* IV du livre IV de l'*Instructio ad competentes*).

5. *De lapsu virginis*

Gennade (*loc. cit.*) attribue à Nicetas un *libellum ad lapsam virginem* qu'on a cherché à identifier avec le *De lapsu virginis* (ou *De lapsu Susannae*) pseudo-ambrosien. Cet opuscule nous est parvenu dans deux versions, une plus courte et l'autre plus longue amplifiant la première. Il est adressé à une vierge consacrée du nom de Suzanne. Il l'exhorte à se repentir de la faute dont elle s'est souillée et à faire pénitence. Dans son édition récente, Gamber a défendu l'attribution à Nicetas de la version la plus brève.

Éditions : PL 16, 383-400. A.E. BURN, *op. cit.*, 112-131. — G. Morin propose de retrouver l'*Ad lapsam virginem* dans une *Epistula ad virginem lapsam* : RB 14 (1897) 198-202 (A.E. BURN, *op. cit.*, 131-136; PLS 3, 199-202), mais, par la suite, il change d'avis (*Études, textes, découvertes. Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles* : Anecdota Maredsolana, Seconde Série, t. I, p. 16). Autres éditions du *De lapsu virginis* : *Incerti auctoris. De lapsu Susannae (De lapsu virginis consecratae)*, par I. CAZZANIGA, *Corpus scriptorum Latinorum Patavianum*, Turin 1948; ID., *La tradizione manoscritta del « De lapsu Susannae »* (avec un nouvel apparat critique), Turin 1950. — K. GAMBER, *Niceta von Remesiana. Le lapsu Susannae* : Textus patristici... *op. cit.*, vol. 7, 1969.

6. *Le « Te Deum »*

Cet hymne d'action de grâces et de louange à la Trinité mérite un traitement séparé. Dès la fin du VIe siècle, il avait déjà trouvé place dans les matines. Il nous est parvenu dans trois versions légèrement différentes. Son attribution à Nicetas demeure cependant encore assez incertaine et reste discutée : on la doit peut-être à la remarque de Paulin de Nole suivant laquelle Nicetas aurait composé des hymnes et des cantiques liturgiques (*carm.*

17, 90 ss. ; PL 61, 485 ; *carm.* 27, 500 : *ibid.*, 659) et au fait que, comme nous l'avons vu, il est l'auteur d'un sermon sur les cantiques liturgiques *(De psalmodiae bono)*. On notera que le *Te Deum* est composé en prose rythmée, ce qui est assez inhabituel dans l'hymnologie latine. Il est possible que le schéma originel dérive du grec.

Éditions : PL 86, 944. — A.E. BURN, *op. cit.*, 83-91. — M. FROST : JThSt 34 (1933) 250-257, 39 (1938) 388-391 ; 42 (1941) 195-198 ; 43 (1942), 59-68 ; 192-194.

Études : G. MORIN, *L'auteur du Te Deum :* RB 7 (1890) 151-159 ; *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum, ibid.* 11 (1894) 49-77 et 337-339 ; *Le Te Deum, type anonyme d'anaphore latine préhistorique ? ibid.* 24 (1907) 180-223. — P. CAGIN, *Te Deum ou Illatio ? :* Scriptorium Solesmense I, 1, 1906. — A.E. BURN, *The Hymn Te Deum and its Author,* Londres 1926. — J.A. JUNGMANN, *Quos pretioso sanguine redemisti :* ZkTh 61 (1937) 105-107. — A. BAUMSTARK, *« Te Deum » und eine Gruppe grieschischen Abendhymnen :* OC 34 (1937) 1-26. — J. BRINKTRINE, *Eine aufallende Leseart in der mozarabischen Rezension des Te Deum :* EL 64 (1950) 349-351. — M. SIMONETTI, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli.* — Appendice : *Il « Te Deum » :* Atti Accademia Nazionale Lincei, Menorie, Ser. 8, vol. 4 (1952), 478-481. — E. KAEHLER, *Studien zum Te Deum,* Göttingen 1958. — K. GAMBER, *Das « Te Deum » und sein Autor :* RB 74 (1964) 318-321.

IV

LES TRADUCTIONS : JÉRÔME, RUFIN

par Jean GRIBOMONT

Les traductions

L'Orient grec, et, au-delà, la Syrie et l'Égypte avaient toujours été le centre culturel où le monde latin se procurait le luxe, les modèles qui guidaient son évolution. L'archéologie le fait toucher du doigt, dès le Latium primitif qui prépare la fondation de Rome. L'ascension de la Ville, ses victoires militaires, sa domination politique ne changèrent rien à cette dépendance spirituelle, bien au contraire. L'art et la littérature classiques en sont témoin.

Au IVe siècle, l'Empire se divise. La présence des Orientaux et la connaissance de leur langue tendent à s'effacer ; l'Église latine, en particulier, prend conscience de son caractère propre et tend vers un particularisme inévitable, tandis que des phénomènes analogues apparaissent à Byzance, puis en Égypte et en Syrie. Quelles que soient les réalités économiques, militaires, démographiques qu'il convient de poser à l'origine de ce fractionnement culturel, le fait est massif, et les siècles suivants ne feront que le confirmer.

Au point de vue des traductions pourtant, la fin du IVe siècle est un moment extrêmement fécond. On prend conscience, dirait-on, des distances qui se créent, et, pendant qu'il en est temps encore, on se hâte de créer le capital intellectuel qui va féconder le Moyen Age. On n'est plus capable, comme au temps de Térence ou de Cicéron, de transposer, d'adapter, d'assimiler en profondeur les chefs-d'œuvre d'une élite supérieure. Le temps n'est plus où les rhéteurs et les philosophes venaient de Grèce chercher à Rome les grandes fortunes, la cour avide de prestige et de panégyriques. Les échanges culturels ne sont pas taris, les persécutions ariennes elles-mêmes envoient à Rome, Trèves et Aquilée un Athanase et sa *Vie d'Antoine*, expédient en Orient un Hilaire ; Marius Victorinus et Ambroise — chacun à sa façon — tirent librement parti de livres grecs pour répondre aux questions du jour et éclairer le public de Rome et de Milan. Pour situer exactement le travail culturel que nous avons à envisager, il faut évoquer ces mille formes d'infiltration et de filtration. Il faut les rattacher au phénomène plus vaste des lettres grecques en Occident, au néoplatonisme païen dont Macrobe est, à nos yeux, le centre, et qui a été brillamment étudié par P. Courcelle.

Les traductions proprement dites sont un phénomène presque

typiquement judéo-chrétien ; et donc, pour ce qui regarde les traductions en latin, un phénomène chrétien. Nulle part ailleurs on n'a sans doute attaché la même importance à la transmission scrupuleusement fidèle, par-dessus les barrières linguistiques, d'un livre sacré ; nulle part cette transmission n'a attaché autant d'importance à des groupes linguistiques de culture médiocre, incapables de s'offrir un accès direct à des textes issus d'un milieu si éloigné dans le temps et l'espace.

On connaît très mal la chronologie (et la géographie) des anciennes traductions latines chrétiennes. La liste la plus complète a été dressée par A. Siegmund ; elle va de la Bible et des apocryphes bibliques aux différents Pères, à la littérature ascétique et hagiographique. L'exposé est fondé sur les anciens manuscrits (antérieurs au XIIe siècle) conservés ou signalés par des catalogues médiévaux, c'est-à-dire sur le point d'arrivée et de diffusion ; le point de départ, en revanche, est habituellement inaccessible. Siegmund n'a pu tenter aucune classification du point de vue de l'histoire des traductions. Les conditions du IVe siècle paraissent pourtant avoir été beaucoup plus favorables à ce travail de traduction que celles des époques antérieures (dont la production s'est mal conservée) et postérieures (où l'on savait moins le grec). Mais cette règle générale laisse place à beaucoup d'exceptions.

Il est donc nécessaire d'esquisser l'évolution des problèmes linguistiques et de rappeler l'origine, au IIIe siècle, des traductions latines chrétiennes. C'est en Afrique du Nord qu'elles apparaissent d'abord. À Rome, les derniers papes dont on ait l'épitaphe en grec sont Eutychius et Caius (283 et 296) ; la première épitaphe en latin est celle de Corneille (253). Bardy (p. 157-160) examine les lettres orientales des papes et cherche à discerner dans quels cas le grec semble une traduction plutôt qu'un original. Vers 360, Marius Victorinus (*Adv. Ar.*, II, 8, 35 ; SC 68, 416 ; cf. SC 69, 915) cite en grec l'*oratio oblationis* (romaine), mais dès cette époque sans doute certaines communautés étaient moins conservatrices, et la liturgie en latin ne peut être postérieure à Ambroise et à Damase. Rome reste cosmopolite, l'épigraphie continue à accorder une place au grec, bien que le déclin de cette langue soit évident.

G. Bardy a peut-être exagéré la décadence du grec, en s'appuyant sur l'argument du silence. Mais il reste que les deux spécialistes des traductions chrétiennes latines, Jérôme et Rufin, auxquels le présent chapitre sera consacré par priorité, ignoraient

profondément la langue et la littérature grecques avant leur conversion monastique, selon l'aveu explicite du second : « *Ante enim quam converteretur, mecum pariter et litteras graecas et linguam penitus ignorabat* » (*Apol. contra Hieronymum*, II, 9, 20-22, CC 20, 91) ; la preuve en est que, par la suite, l'un et l'autre resteront étrangers à la culture grecque profane, malgré leur séjour en Orient, et en dépit du désir de Jérôme de faire montre d'une érudition étourdissante.

Le mérite littéraire de Jérôme, et même de Rufin, atteste pourtant la valeur des écoles romaines vers le milieu du IVe siècle, même si la carrière du jeune Augustin et la maturité exceptionnelle d'Ambroise montrent aussi que le déplacement de la capitale à Milan avait réévalué cette dernière ville, au point de vue culturel autant que politique. D'une année à l'autre, ces rapports de force pouvaient évoluer ; les alternatives de l'arianisme, par exemple, montrent que l'Occident se trouvait dans une tout autre position, ecclésiastique et intellectuelle, selon que l'Empire se divisait entre deux frères aux intérêts opposés, ou s'unissait sous Constance ou Valens.

Le petit monde des traducteurs est fertile en animosités et en conflits. Ce n'est pas seulement la hargne habituelle des gens de lettres, ni le génie polémique de Jérôme qui égratigne Ambroise ou assassine Rufin. Les ariens choisissent évidemment, dans le trésor de la culture grecque, autre chose à traduire que les Nicéens, Damase n'eût jamais songé à diffuser les *Constitutions apostoliques* ! L'Origène vu par Ambroise, lié à Philon et même à Plotin, diffère de celui qui intéresse Jérôme, l'Origène érudit que relaie l'érudit Eusèbe de Césarée ; et celui de Rufin est encore différent, c'est celui qu'aiment Jean de Jérusalem, Mélanie et Évagre. Les pélagiens, eux, iront chercher Chrysostome et Théodore de Mopsueste. Ambroise aimait Basile, Rufin le suit et y ajoute Grégoire de Nazianze. Les écrits monastiques inspirent, de leur côté, d'autres choix, d'autres oppositions. Comme aujourd'hui les maisons d'édition traduisent la théologie allemande, et s'intéressent l'une à l'érudition philologique, l'autre à la réflexion luthérienne, ou aux perspectives marxistes, freudiennes ou existentialistes, ainsi nos traducteurs du IVe siècle suivent-ils des politiques bien distinctes, notamment à partir du moment où Damase réussit à s'imposer à Rome en reprenant à Milan le leadership, et en s'intéressant au déroulement de l'histoire en Palestine, à Alexandrie, à Scété, et même, dans la mesure du possible, en Syrie et à Constantinople.

Études : P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris 1943[2], 1948. — G. Bardy, *La Question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris 1948. — A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich-Pasing 1949. — B. Altaner, *Kleine patristische Schriften* : TU 83, Berlin 1967 (enquête sur les sources grecques d'Augustin, prenant en considération une bonne partie des traductions disponibles). — F. Winkelmann, *Spätantike lateinische Übersetzungen der christlichen griechischen Literatur* : ThLZ 95 (1967), 229-240. — W. Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Berne 1980.

Traduction : Grecque : E. Dekkers, *Les Traductions grecques des écrits patristiques latins* : SE 5 (1953) 193-233.

1. LES VERSIONS BIBLIQUES

Parmi les anciennes traductions latines, les mieux connues, celles aussi dont l'histoire est la plus complexe, sont celles de la Bible. D'innombrables manuscrits de la Vulgate comportent des variantes qui peuvent représenter des traces, soit de textes antérieurs, soit de véritables recensions ; de nombreux manuscrits vieux latins s'y ajoutent, à propos de livres bibliques isolés ; une infinité de citations — parfois très longues comme celles des lectionnaires liturgiques ou des florilèges bibliques — apportent de précieux éléments pour situer les recensions dans le temps et dans l'espace. Une science particulière s'est créée, que l'on ne peut traiter comme une simple subdivision de la critique textuelle de la Bible (grecque) ; elle a atteint un tel niveau de perfection, avec une édition comme celle de la *Vetus Latina* de Beuron, que beaucoup de ceux qui devraient y recourir hésitent à prendre en main les instruments nécessaires, précisément parce qu'ils risquent de ne pas en tirer tous les enseignements qu'ils recèlent.

Les traductions bibliques ne fournissent pas seulement une documentation abondante, indice d'un labeur obscur qui a dû toucher aussi les autres traductions ; elles ont eu une telle influence sur la langue et l'univers mental du peuple chrétien qu'elles transforment son vocabulaire et jusqu'à sa syntaxe (adoption de sémitismes), son monde d'images, ses préoccupations. Les autres traductions, et une bonne partie de la littérature proprement latine, se trouvent encadrées par la Bible latine ; à commencer, bien entendu, par l'œuvre exégétique dont nous aurons bientôt à parler.

Les premières citations bibliques, celles de Tertullien, vers 200, ont un caractère trop personnel pour entrer dans le cadre de l'évolution subséquente. Les citations très nombreuses, en revanche, que nous trouvons dans les *Testimonia* et dans toute l'œuvre de Cyprien (vers 250) représentent une Bible relativement uniforme, même si elle est le travail de plusieurs traducteurs, que d'ordinaire on appelle « africaine », parce que d'abord attestée à Carthage.

Cette épithète ne veut pas la localiser dans une province particulière, ni marquer son origine ou son aire de diffusion. La Bible « africaine » connaît déjà des corrections, antérieures à Cyprien ; le même texte se trouve sous une forme légèrement plus évoluée entre les mains des donatistes du IVe siècle mais aussi de Lactance et de Zénon de Vérone, puis dans quelques manuscrits des évangiles des IVe et Ve siècles, et jusque dans le livre de la Sagesse et du Siracide de la Vulgate.

Le modèle grec de la Bible africaine est « occidental », c'est-à-dire une forme assez populaire, enrichie par des gloses, soumise à des lieux parallèles, qui se retrouvent dans les anciennes versions syriaques, et appelé à disparaître presque totalement devant les recensions plus soignées produites par Alexandrie et Antioche.

La majeure partie des textes latins que nous trouvons dans la période qui suit sont évidemment déjà « européens ». Ce terme recouvre une grande variété de phénomènes mais fondamentalement se réfère à un modèle grec moins vulgaire, et présente un latin plus soigné, qui tient compte d'un milieu social plus élevé que celui des origines. Cette évolution linguistique ne manque pas de cohérence, sans aller jusqu'à rendre de manière rigide toujours le même mot grec par son identique correspondant latin.

À utiliser avec nuances les statistiques on peut voir comment se sont passées les choses. Aux yeux d'un saint Augustin ou d'autres témoins de la fin du IVe siècle, les manuscrits bibliques latins étaient alors si divers que chacun paraissait l'œuvre d'un traducteur différent. Certains historiens admettent encore, sur ce témoignage, la pluralité des versions ; mais le meilleur juge d'aujourd'hui, Bonifatius Fischer, le créateur du Vetus-Latina Institut de Beuron, reconnaît, en revanche, dans tous les témoins européens, sauf pour ceux qui se situent à la fin de l'évolution, les traces du vieux fond africain. Le rythme de cette évolution est du moins inégal ; il apparaît plus rapide pour les livres et pour les fragments soumis à une plus grande usure, par suite d'un usage liturgique particulièrement intense. Si l'on veut par-

ler de versions nouvelles, profondément influencées, consciemment ou non, par le texte reçu à la génération antérieure on peut aussi le faire, et c'est le cas des versions de Jérôme.

On touche du doigt la rigueur de la confrontation des versions latines avec le grec lorsque l'on considère les manuscrits bilingues : le *codex Bezae* des évangiles (D), le *codex Laudianus* des Actes (E), le *Claromontanus* de Paul (D), le *Veronensis* du psautier (R), et d'autres plus récents. Le latin est généralement fondé sur une version archaïque, corrigée pour adhérer exactement au grec, lui-même ancien, « occidental ». La minutie scrupuleuse de la correction de la version latine n'a rien d'exceptionnel, et se retrouve facilement en d'autres témoignages pour lesquels le modèle grec n'a pas été conservé.

Chaque manuscrit représente peut-être un moment particulier, qui mérite une étude spécialisée. Toutefois les relations étroites qui unissent les mille vagues successives des différentes recensions exigent aussi une étude comparative, où ce qui est propre à chaque témoin, et ce qui est commun à quelques-uns, se laisse distinguer de ce qui est un bien commun. La présentation habituelle des éditions critiques, celle d'un texte normatif accompagné de variantes, ne se justifie guère ici (sauf dans un cas comme la Vulgate, où une recension déterminée s'impose au-dessus des autres). A. Jülicher puis B. Fischer ont conçu une disposition multilinéaire, où les variantes se suspendent à la ligne ou se glissent entre deux lignes, tandis que l'apparat, placé au-dessous, fournit la justification documentaire pour chaque mot. Au lieu d'un texte fixe, on présente donc un film, un mouvement. Dans ce mouvement, on distingue pourtant des orientations majeures, car l'évolution ne se situe pas sur une seule ligne, elle s'accroche à un certain nombre de types : centres géographiques ou ecclésiastiques, personnalités littéraires, milieux linguistiques... Même dans les cas les mieux documentés, il est impossible d'arriver à un *stemma codicum* parfaitement clair, les détails de l'histoire du texte étant trop complexes et les contaminations trop multiples ; on n'arrive qu'à des certitudes statistiques, qui laissent place à des exceptions. Bien des théories brillantes, proposées dans un passé récent, ont été renversées par l'examen plus attentif d'un dossier plus complet, et il faut se garder de se reposer sur des lieux communs dépassés.

L'histoire de chaque livre biblique, de la Genèse à l'Apocalypse, doit faire l'objet d'une étude propre. La première récolte du matériel biblique vieux latin fut l'œuvre du mauriste Paul

Sabatier qui réunit toutes les citations bibliques en quantité d'écrits patristiques, en trois gros in-folios. Cet ensemble n'est pas encore remplacé mais exige un contrôle attentif. Après des études dispersées consacrées aux divers livres bibliques, l'Institut de Beuron a repris la publication d'une monumentale *Vetus Latina* dont quelques volumes sont parus, avec des Prolégomènes, qui renouvellent entièrement le sujet.

Éditions : P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Latina*, Reims 1743 = Turnhout 1976. — *Vetus Latina. Die Reste der altlat. Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausg. von der Erzabtei Beuron*, Fribourg I. *Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftsteller*, de B. Fischer, 1949 ; I/1. *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, 1963[2] ; II. *Genesis*, de B. Fischer, 1951-1954 ; XI, 1 *Sapientia Salomonis*, de W. Thiele, 1977 sv. ; XXIV. *Epist. ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*, de H.J. Frede, 1962-1971 ; XXV. *Epist. ad Thessalonicenses - ad Hebraeos*, de H.J. Frede, 1975 sv., XXVI/1. *Epist. Catholicae*, de W. Thiele, 1956-1969 . — *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Ueberlieferung nach den Handschriften hsg.* A. JÜLICHER, W. MATZKOW, K. ALAND, I-IV (Évangile), Berlin 1938-1963 (Mt.-Lc.)[2] 1970-1976. — T. AYUSO MARAZUELA, *La Vetus Latina Hispana*, Madrid 1953-1962. — *Old Latin Biblical Texts*, 7 vol., Oxford 1883-1923. — *Sacred Latin Texts*, éd. E.S. Buchanan, 4 vol., Londres 1912-1916. — *Collectanea Biblica Latina*, 14 vol., Rome 1912-1972. — *Aus der Geschichte der lat. Bibel*, 8 vol., Fribourg 1957-1974. — Principales éditions partielles : U. ROBERT, *Pentateuchi versio latina antiquissima e cod. Lugdunensi*, Paris 1881 ; — ID., *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon 1900. — M. HAUPT, *Veteris antehieronymianae versionis libri II Regum... fragmenta Vindobonensia*, Vienne 1877. — R. WEBER, *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes*, Rome 1945. — F. VATTIONI, *Tobia nello Speculum e nella prima Bibbia di Alcalá* : Aug 15 (1975), 169-200. — P.M. BOGAERT, *La version latine du livre de Judith dans la première Bible d'Alcalá* : RB 78 (1968), 7-32, 181-212 ; ID., *Recensions de la vieille version lat. de Judith* : RB 85 (1975) 7-37 ; 241-265 ; 86 (1976) 7-37 ; 181-217. — R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Rome 1953. — P. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique*, Rome 1913. — A. NOHE, *Der Mailänder Psalter*, Freiburg 1936. — T. AYUSO MARAZUELA, *Psalterium visigotico-mozarabicum*, Madrid 1957. — G. HOBERG, *Die älteste lat. Uebersetzung des Buches Baruch*, Freiburg 1902. — L. MATTEI-CERASOLI, *Liber Baruch*, Cava 1935. — D. DE BRUYNE, *Les anciennes traductions latines des Machabées*, Maredsous 1932. — J. BELSHEIM, *Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Iohannis in einer alten lat. Uebersetzung*, Christiania 1879 ; ID., *Acta Apostolorum ante Hieronymum latine translata, ibid.*, 1893. — D. DE BRUYNE, *Les Fragments de Freising*, Rome 1921. — C. TISCHENDORF, *Codex Claromontanus*, Leipzig 1852. — H.J. FREDE, *Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius*

Scottus, Fribourg 1961 ; ID., *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, Fribourg 1973-1974.

Études : Le *Bulletin de la Bible latine* adjoint à la RB est édité régulièrement depuis 1964 par P.P. Bogaert et il fait suite au *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, publié depuis 1921. Il attache une grande importance aux versions bibliques.
Partie générale : F. STUMMER, *Einführung in die lat. Bibel*, Paderborn 1928. — B. BOTTE, *Latines* (versions) : DB Suppl., fasc. 25 (1952) 334-347. — *The Cambridge History of the Bible*, I, éd. P.R. Ackroyd-C.F. Evans ; II, éd. G.W. Lampe, Cambridge 1970 et 1969.
L'Itala : H. RONSCH, *Itala und Vulgata :* Das Sprachidiom, Marburg 1875. — E. VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Itala*, Pise 1974. *Altri libri dell'AT e NT :* U. RAPALLO, *Per una definizione diacronica e tipologica dei calchi ebraici nelle antiche versioni del Levitico :* RIL 103 (1969) 369-437. — A.V. BILLEN, *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge 1927. — *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins*, Rome 1959. — J. SCHILDENBERGER, *Die altlat. Proverbien*, Beuron 1941. — H. VON SODEN, *Das lat. Neue Testament in Afrika*, Leipzig 1909. — H.J. VOGELS, *Evangelium Colbertinum*, Bonn 1952-1953 ; ID., *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, Bonn 1955 ; ID., *Das Corpus paulinum des Ambrosiaster*, Bonn 1957. — H. ZIMMERMANN, *Untersuchungen zur Geschichte der altlat. Ueberlieferung des II Korintherbriefes*, Bonn 1960. — E. NELLESSEN, *Untersuchungen zur altlat. Ueberlieferung des I Thessalonicherbriefes*, Bonn 1965. — W. THIELE, *Wortschatzuntersuchungen zu den lat. Texten der Johannesbriefe*, Fribourg 1958. — H.J. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lat. Apokalypse-Uebersetzung*, Düsseldorf 1920. — Noter particulièrement les *indices verborum* de Billen (Hexateuque), Capelle et Weber (Psautier), Schildenberger (Proverbes), von Soden (NT), Thiele (Jean). — E. VINEIS, *Studio sulla lingua dell'Itala*, Pise 1974.

2. LES TEXTES PARABIBLIQUES

Les travaux d'approche font défaut pour tenter une liste chronologique ou géographique des traductions latines chrétiennes. A. Siegmund en a offert une liste alphabétique. Nous tenterons ici de les situer sur un éventail qui réponde aux structures culturelles, et aille des textes relativement populaires, apparentés aux versions bibliques, jusqu'aux travaux de haute culture, par exemple les adaptations de la spéculation néoplatonicienne, comme chez Ambroise ou Marius Victorinus, qui aboutissent à l'œuvre originale d'Augustin.

Il est pourtant difficile d'affirmer que les mêmes milieux populaires se soient intéressés aux différents apocryphes bibliques.

Le *Decretum gelasianum* (chap. 5) contient une liste désordonnée de soixante titres d'apocryphes. Le mot signifie des livres condamnés, qui ne sont pas tous traduits du grec, car la liste s'ouvre par les actes du synode de Rimini, et l'on y trouve Tertullien, Tyconius, et même Lactance, Commodien et Cassien. Il s'agit néanmoins surtout d'Évangiles, d'Actes et d'Apocalypses non canoniques, ou d'apocryphes de l'Ancien Testament. Combien de temps la grande Église accueillit-elle ces traductions ? Quelle fut la sévérité de la censure envers chacune de ces œuvres, et qui s'attacha à les conserver ? J. Daniélou, récemment encore, situait avant Tertullien la traduction d'un certain nombre d'entre elles. Les conditions de transmission, souvent très mauvaises, rendent difficile le discernement des recensions éventuelles qui ont pu, au IVe siècle, jouer parallèlement aux corrections apportées à la Bible latine.

La liste complète des éditions et des études sur tous ces apocryphes serait très longue. Il suffira de renvoyer à de bonnes bibliographies, et d'ajouter les travaux récents.

Éditions : H. DÖRRIE, *Passio SS. Machabaeorum* (IV Mac.) Göttingen 1938. — A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christl. Literatur in der lat. Kirche his zum XII. Jahr.*, Munich-Pasing 1949, 33-48. — W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tübingen 1959-1964 (passim). — B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart 1966, 150-171. — H. KIM, *The Gospel of Nicodemus*, Toronto 1973. — *Oratio Manasse, III-IV Esdras, Ps. 151, Epist. ad Laodicenses*, in R. Weber, *Biblia Sacra*, II, Stuttgart 1975², 1907-1976. — Ps. PHILON, *Les antiquités bibliques*, éd. D.J. Harrington : SCh 229-230, Paris 1976.

Études : F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi. I. Initia biblica, Apocrypha, Prologi*, Madrid 1949. — A. KURFESS, *Alte lat. Sibyllenverse :* ThQ 133 (1953) 80-96. — A. WENGER, *L'assomption de la T.S. Vierge*, Paris 1955. — E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961 ; ID., *Une ancienne version latine du Protévangile de Jacques :* AB 83 (1965) 365-410. — O. MAZAL, *Die Ueberlieferung des Evangelium Ps. — Matthaei in der Admonter Riesenbibel :* Novum Testamentum 9 (1967) 61-68. — M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967, 235-244 (sur les apocryphes). — J. DANIÉLOU, *La littérature latine avant Tertullien :* RELA 48 (1970) 357-375. — M. ZELZER, *Zu den lat. Fassung der Thomas-Akten :* WSt 84 (1971) 161-179. — A.M. DENIS, *Concordance latine du Liber Jubilaeorum sive Parva Genesis*, Louvain 1973.

3. L'EXÉGÈSE

Avant de quitter la Bible, jetons un regard sur les travaux exégétiques, qui dans l'aire culturelle latine accompagnent nécessairement l'introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament. Ces études couvrent tout l'éventail culturel. Un premier domaine est constitué par les légendes apocryphes, la prédication moralisante en est un autre. Les traductions d'Origène et de Théodore de Mopsueste, les adaptations des travaux rabbiniques en représentent d'autres encore ; nous aurons l'occasion d'y revenir à propos de Jérôme et des pélagiens.

A propos de l'antiquité biblique, dont il a été question dans le paragraphe précédent, mentionnons les traductions et les adaptations de Flavius Josèphe, dont celle d'Hégesippe (fin du IVe siècle) attribuée à tort mais de manière significative à Ambroise, et pour laquelle on a avancé le nom d'Isaac l'Hébreu. Nous retrouvons la tendance à faire commencer l'histoire biblique dans une perspective de type juif.

L'exégèse latine commence par les homélies, commentaires bibliques en vue de l'édification. Nous en parlons à propos des divers auteurs comme Hilaire, Fortunatianus, Chromatius, Zénon, Gaudentius, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, Grégoire d'Elvire, Nicetas, divers Africains et un certain nombre d'anonymes. Sauf peut-être en Afrique, nous pouvons remarquer, au cours du temps et parfois à l'intérieur de l'œuvre d'un même prédicateur, une influence grecque accrue, de tendance surtout origénienne. C'est le cas principalement d'Hilaire de Poitiers et d'Ambroise.

La production exégético-homilétique ne nous est parvenue que partiellement. Le niveau culturel qu'atteint le IVe siècle explique sans doute la perte de la production qui l'a précédé ; à moins que l'orthodoxie trinitaire nouvelle n'ait fait disparaître les écrits précédents. De la sorte, le milieu du IVe siècle fait l'impression d'un désert littéraire, où il est difficile de trouver trace de l'influence grecque. À la fin de cette période — notons que P. Nautin attribue avec raison l'*Opus imperfectum in Matthaeum* au prêtre arien Timothée de Constantinople — un arien latin, qui occasionnellement s'inspire de Jérôme, a traduit des œuvres grecques, en même temps que le *Commentaire de Matthieu* par Origène (*Vetus interpretatio* et *Commentariorum series* : GCS 10 et 11) ; les fragments sur Luc (PLS 1, 327-344) sont peut-être de la même origine.

D'autres travaux ont un caractère plus technique. Les Bibles latines postérieures sont dotées de chapitres, résumés qui permettent de s'orienter dans le texte, auxquels s'ajoutent parfois des préfaces. Ces instruments remontent en partie à cette époque et cherchent à initier aux livres sacrés. Les *Onomastica* qui traduisent les termes hébreux propres sont nombreux ; plusieurs ont été traduits en latin avant Ambroise. Les *Quaestiones* de l'Ancien et du Nouveau Testament de l'Ambrosiaster, les commentaires sur Paul du même auteur ou ceux de Marius Victorinus dont il sera question plus loin ont une véritable valeur exégétique ; ils sont contemporains de l'exégèse grecque de l'époque, qu'ils sont à même d'affronter au besoin. Récemment, H.J. Frede a découvert un commentaire des épîtres pauliniennes, antérieur à celui de Pélage, mais qui atteste des contacts avec ce dernier, du moins en ce qui regarde le courant d'Antioche, sans compromission avec sa théologie de la grâce. Mentionnons pour finir le commentaire de Job (PG 17, 371-522), traduit peut-être du grec (Nautin, contre Meslin).

Éditions : V. USSANI, *Hegesippi qui dicitur Historiae libri V :* CSEL 66 et 66,2 (1932-1960). — C. BOYSEN, *Flavii Iosephi Opera ex versione latina antiqua :* CSEL 37 (1898). — F. BLATT, *The Latin Josephus*, I, Copenhagen 1958. — F. WUTZ, *Onomastica sacra*, Leipzig 1914-1915. — P. SALMON, *Les Tituli Psalmorum des manuscrits latins*, Rome 1959. — J. REGUL, *Die antimarcionistischen Evangelienprologe*, Fribourg 1969. — H.J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und -kommentar*, Fribourg 1973-1974.

Études : B. ALTANER, *Kleine patristiche Schriften :* TU 83, Berlin 1967, 437-447. — M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967. — *The Cambridge History of the Bible*, I-II, Cambridge 1970 et 1969. — P. NAUTIN, recension de Meslin : RHR 177 (1970) 70-89. — ID., *L'opus imperfectum in Matthaeum et les Ariens de Constantinople :* RHE 67 (1972) 381-408 ; 745-766. — R. GIROD, *La traduction latine anonyme du Commentaire sur s. Matthieu :* Origeniana, Bari 1975, 125-138.

4. L'HAGIOGRAPHIE

Des apocryphes on peut rapprocher les légendes hagiographiques, qui intéressent souvent le même public ; en fait, plusieurs d'entre elles sont inscrites au *Decretum gelasianum*. Les Actes de Pierre, ceux de Paul et de Thècle appartiennent aux deux genres, et il n'est pas sans intérêt de noter que, comme les versions bibliques, ces Actes connaissent au IVe siècle toute une série de révisions. On voudrait prendre une vue d'ensemble de l'évolution de cette

littérature, et du rôle des traductions ; mais on est encore loin de pouvoir écrire une synthèse, qui distingue dans le temps et dans l'espace les conceptions grecque et latine du culte des martyrs.

Dans des régions bibliques, il est possible que deux éditions grecque et latine soient à considérer comme jumelles. La question se pose très tôt en Afrique, avec la passion de Perpétue et Félicité (BHL 6633/4) ; le texte grec pourrait, au début du IIIe siècle, avoir eu la priorité, parce que la littérature latine chrétienne n'était pas encore née. On pourrait avoir le même phénomène pour quelques traités de Tertullien. Les Actes d'Euplus de Catane, mort sous Dioclétien (BHL 2728/31), et ceux d'Irénée de Sirmium, mort en la même persécution (BHL 4466), pourraient venir du grec et appartenir à la période qui nous occupe ; ce sont eux qui se rattachent, si l'on veut, à des régions bilingues, et leur localisation est apte à nous ouvrir les yeux sur des Églises périphériques qui ont pu jouer un rôle dans le travail de traduction, biblique ou autre.

Faut-il considérer comme étant de quelque façon bilingue l'Égypte, où l'on rencontre des Passions grecques traduites anciennement en latin ? On peut nommer celle de Dioscore (BHL 2203ef) et celle de Phileas de Thmuis (BHL 6799), cette dernière déjà connue de Rufin, dans sa version latine ; les deux sont des documents de valeur, qui n'ont malheureusement pas fait école. Faut-il aussi considérer comme presque bilingue la région d'Andrinople, où fut martyrisé, sous Dioclétien, Philippe, évêque d'Héraclée (BHL 6834) ? On a lieu de croire que ce texte latin est un arrangement assez libre d'un grec perdu, œuvre de bonne qualité.

Trois textes enfin ont des liens avec Smyrne : une ancienne version du martyre de Polycarpe (BHL 6870) et une Passion de Pionius, mort sous Dèce, mais qu'Eusèbe rattache à Polycarpe (BHL 6852) ; ces textes sont-ils liés ? La Passion des saints Carpus, Papylus et Agathonice, de Pergame est aussi liée par Eusèbe au souvenir de Polycarpe ; sa version en latin est un remaniement assez libre, comme pour le martyre de Polycarpe.

Ajoutons enfin les *Acta disputationis Acacii*, composés en un lieu indéterminé d'Asie Mineure, sous Dèce (BHL 25) ; un document grec assez solide, perdu, semble être à la base du texte latin qui serait un remaniement.

Un cas très particulier se présente pour l'invention de saint Étienne (BHL 7850), œuvre d'Avitus de Braga vers 415 ; elle se présente comme la version d'un texte grec, mais celui-ci est

perdu et l'on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une fable destinée à accréditer le récit.

Éditions et études : voir les travaux des bollandistes, ou la *Bibliotheca Sanctorum*, Rome 1961-1970, aux différents articles. Une liste des vies de saints latines anciennes dans *Vetus Latina* I/1, Fribourg 1981[3], 25-58, avec des indications sur l'âge du texte latin et l'existence éventuelle de modèles grecs. Synthèse très provisoire dans A. SIEGMUND, *Die Überlieferung...* (cité plus haut) 214-225. — J. GRIBOMONT, *Panorama des influences orientales sur l'hagiographie latine :* Aug 24 (1984) 7-20.

5. LA LITTÉRATURE MONASTIQUE

Les écrits monastiques ne peuvent pas avoir été traduits, par la force des choses, avant la seconde moitié du IVe siècle, en réalité, la plupart des traductions seront postérieures à la période qui nous intéresse. On est porté à les rapprocher des écrits bibliques et des apocryphes, en ce sens qu'il s'agit apparemment d'une littérature populaire, issue d'un milieu non littéraire, que pousse sur le devant de la scène une puissante révolution spirituelle. Toutefois, une révolution produit souvent des chefs de grande classe : un Athanase, un Basile, un Évagre, dont les écrits monastiques furent connus assez tôt en Occident, n'appartenaient certes pas aux couches les plus démunies du monde culturel oriental. Ce sont aussi, d'habitude, les intellectuels qui, s'isolant de leur classe, transmettent le plus volontiers les microbes révolutionnaires cultivés dans la langue de culture voisine ; les chrétiens latins intéressés à traduire la littérature monastique grecque pouvaient posséder eux-mêmes une formation soignée, tout en soutenant un nouvel idéal humaniste, issu des traditions coptes et syriennes, qui devaient passer pour une contre-culture aux yeux des païens traditionalistes, enfermés dans l'imitation stérile de l'âge classique.

Athanase, qui soutint toute sa vie le combat contre la cour impériale et le parti arianisant, chercha et obtint le soutien du mouvement monastique. La *Vie d'Antoine*, publiée à la mort du héros de ce mouvement, lui fournit une occasion inespérée pour sceller cette alliance, tout en dessinant une figure d'ermite catholique fidèlement lié à sa cause épiscopale. Écrite en grec (vers 357 ?) la *Vie* était destinée avant tout aux Occidentaux (Prologue : PG 26, 837a) ; elle fut traduite en latin très tôt, et à deux reprises. Évagre d'Antioche, oriental de grande famille, nicéen

convaincu, qui avait passé de longues années en Italie, celui même qui entraîna Jérôme pour son premier séjour en Orient, et qui devint par la suite évêque de la « petite Église » uniate d'Antioche, en donna vers 370 une version élégante et libre, qui obtint un grand succès, et dont la langue joua un rôle important sur la formation du latin monastique. Une autre traduction, anonyme, est conservée dans un seul manuscrit (du chapitre de Saint-Pierre de Rome, un légendier); elle donne l'impression de n'être qu'un brouillon inachevé, avec des doublets; H.W. Hoppenbrouwers pense même à une traduction faite en Égypte, au Mont extérieur (« hôtellerie » du monastère d'Antoine), au cours d'une visite de pèlerins latins. Quel que soit l'intérêt de ce texte, ce serait une erreur d'y chercher l'écho d'une langue monastique latine, qui n'existait pas encore. Mais il apporte une aide précieuse pour qui veut discerner la façon dont un Latin pouvait chercher à interpréter dans sa propre langue le document grec.

La plupart des autres versions latines, en dehors de ce qui est dû à Jérôme ou à Rufin, a chance d'être plus tardif que l'époque qui nous intéresse. D'Évagre, par exemple, on n'a conservé que des *Sentences* aux moines et aux vierges mais on sait que Gennade avait traduit plusieurs de ses œuvres. De l'*Histoire lausiaque*, on a deux versions, la seconde étant incomplète; elles restent mal éditées. Un discours ascétique anonyme (Ps-Basile Disc. 10) existe en une traduction latine anonyme (Annianus?) dans les anciennes éditions du Chrysostome; un autre (Ps-Basile Disc. 12) a été édité par Wilmart. Qui sait à quand remonte l'Ephrem latin?

De toute façon, des traditions monastiques orientales parvenaient en Orient par des voies orales : Sulpice Sévère en fait état, Martin lui-même a déjà pu en connaître; Cassien est l'exemple type de la présentation de dialogues vécus en Égypte, dans lesquels s'insèrent des réminiscences de l'œuvre d'Évagre ou d'autres Pères.

Éditions : Vita Antonii, version d'Évagre : PG 26, 837-976; G. Garitte, Bruxelles-Rome 1939; H. Hoppenbrouwers, Nijmegen 1960; G.J.M. Bartelink, s.l., 1974. — Evagre, *Sententiae :* PL 20, 1181-1188 = PG 40, 1277-1286; autre version A. Wilmart : RB 28 (1911) 143-153 et J. Leclercq : Scriptorium 5 (1951) 195-213 (cf. CPG 2888 et 2890).

Études : T.T. LORIE, *Spiritual Terminology in the Latin Translation of the Vita Antonii,* Utrecht-Nijmegen 1955. — H. HOPPENBROUWERS, *La technique de la traduction dans l'antiquité d'après la première version latine de la Vita Antonii :* Mélanges Ch. Mohrmann. Nouveau Recueil, Utrecht-Anvers 1973, 80-95.

6. LES DOCUMENTS CANONIQUES ET ECCLÉSIASTIQUES

Il est des traductions qu'il est facile de dater, en fournissant au moins un *terminus post quem* : ce sont les déclarations officielles ou les actes des synodes de l'une des deux parties de l'Empire. Déjà en 256, dans la collection des lettres de Cyprien, apparaît (*Ep.* 75) une lettre, en latin, de Firmilien de Césarée; il peut s'agir d'une traduction faite à Carthage. L'assemblée double de Sardique-Philippopolis (343), puis celle de Rimini et Séleucie (359) obligèrent les épiscopats d'Orient et d'Occident à confronter leurs vues. On sait qu'à Rome, pour améliorer les canons de Nicée, on joignit à leur plus ancienne version, sans distinction, les canons latins de Sardique, ce qui provoqua par la suite les protestations officielles de l'Église d'Afrique et des patriarcats orientaux, à la suite de quoi de nouvelles versions furent présentées. Quant au Credo de Nicée, c'est peut-être seulement à l'occasion de Rimini qu'il fut diffusé en latin. Hilaire traduisait aussi d'autres formules de foi orientales, dans son *De synodis*. Du côté arien, on fit circuler une version latine des *Canons des Apôtres*, de la *Didascalie* et de la *Tradition apostolique*.

Éditions : C.H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima*, Oxford 1899-1939. — E. TIDNER, *Didascaliae Apostolorum, Canonum Ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae versiones latinae*, Berlin 1963.

Études : G.L. DOSSETTI, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Rome 1967. — Y.M. DUVAL, *Une traduction latine inédite du symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini :* RB 82, 1972, 7-25.

7. LA PASTORALE

En suivant un schéma un peu artificiel, nous tenterons de partager en deux catégories les traductions des œuvres à proprement parler patristiques, en prenant en compte leur niveau culturel, pastoral, d'un côté, de philosophie religieuse, de l'autre.

Les plus anciens textes grecs traduits étaient adjoints aux écrits canoniques, et ils ont pu passer en latin dès le IIe siècle, mais

ils ont subi des révisions par la suite : la *Didachè* (ou une de ses sources, les *Deux Voies*), la *I Clementis, Barnabé, Hermas* (dont la seconde traduction est assez bien conservée). Ignace, lui, ne fut traduit qu'au Moyen Age.

La traduction de l'*Adversus haereses* d'Irénée représente une œuvre d'une masse considérable, fort instructive quant aux méthodes de traduction. Malgré un vocabulaire assez archaïque, elle est actuellement datée seulement de la fin du IV[e] siècle.

La prétendue origine romaine d'Hippolyte n'a pas suffi pour le faire traduire en latin, sauf la Chronique (*Liber Generationis*), et, dans le domaine canonique, la *Tradition apostolique*. Néanmoins Grégoire d'Elvire, Ambroise et Gaudentius de Brescia s'en inspirent pour leur exégèse. Son peu de rayonnement tient peut-être au caractère relativement aristocratique de sa culture, comme ce fut déjà le cas pour les apologistes. À moins qu'une censure n'ait opéré en leur défaveur.

D'un semi-arien, Eusèbe d'Emèse, nous avons une belle collection d'homélies en latin, connue déjà peut-être de l'Ambrosiaster. Les homélies catéchétiques de Cyrille de Jérusalem n'ont pas été traduites en latin, mais elles ont inspiré Ambroise et Nicetas de Remesiana. Les rites que Cyrille décrit différaient peut-être par trop de ceux de l'Occident.

Il est étonnant qu'aucune des œuvres d'Athanase, sauf bien entendu la *Vita Antonii* qui se rattache au mouvement monastique, n'ait été traduite à notre époque, en dépit de l'autorité morale qu'on lui reconnaissait, et de ses amitiés occidentales. On a observé que son œuvre de polémique était souvent en retard sur les circonstances réelles, vu son exil et la difficulté où il se trouvait de comprendre exactement ses adversaires. Les traducteurs se sont-ils rendu compte de ce manque d'actualité ?

Un ouvrage inconnu de Didyme l'Aveugle a été traduit à une date inconnue ; un extrait en est conservé dans un homiliaire. Le seul ouvrage de l'auteur traduit par ailleurs est le *De Spiritu Sancto*, dont il est parlé plus bas à propos de saint Jérôme.

Du dialogue contre les juifs d'Ariston de Pella, *Disputatio Iasonis cum Papisco*, nous avons conservé la lettre dédicatoire du traducteur. Les *Acta Archelai*, d'Hégémonius, une œuvre antimanichéenne, furent traduits vers 400 peut-être en Afrique. L'*Anacephalaiosis*, attribué à Épiphane de Salamine et le *De mensuris et ponderibus* du même auteur, sont connus d'Augustin vers 423, soit en grec soit en latin.

Éditions : Pour le détail des auteurs, voir A. SIEGMUND, *Die Uberlieferung*... et mieux encore M. GEERARD, CPG 1-II. — E. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin*, Louvain 1953-1957. — P.M. BOGAERT, *Fragment inédit de Didyme l'Aveugle en traduction latine ancienne* : RB 73 (1963) 9-16.

Études : S. LUNDSTRÖM, *Neue Studien zur lat. Irenäusübersetzung*, Lund 1948. — ID., *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund 1955. — H. MARTI, *Übersetzer der Augustinus-Zeit*, München, 1974.

8. PLATONISME ET CULTURE

C'est surtout l'aspect pastoral et homilétique de l'œuvre d'Origène qui paraît avoir trouvé un écho dans le monde latin. De même, chez l'origénien Eusèbe de Césarée, les grandes œuvres apologétiques ne répondaient à aucun besoin occidental. Mais, comme nous l'avons rappelé en parlant de l'exégèse, les prédicateurs cherchèrent très tôt chez Origène un aliment savoureux, Hilaire et Ambroise en particulier, jusqu'au jour où Jérôme et Rufin entreprirent, de façon systématique, d'exploiter cette mine. P. Courcelle et P. Hadot ont démontré récemment que l'origénisme d'Ambroise était lié au néoplatonisme, qui comprenait l'utilisation de Philon et de Basile et dont Marius Victorinus a été l'instrument, avant sa conversion.

Nous voudrions connaître dans quel milieu s'est formé l'archidiacre Calcidius, qui a traduit et commenté le *Timée* de Platon, en utilisant Porphyre mais en se tenant plus près de Numenius et de Plotin. Nous devons faire également mémoire des milieux platonisants qui accueillirent la conversion d'Augustin.

À part quelques homélies de Grégoire de Nazianze et de Basile, et l'*Hexaéméron* de ce dernier, l'œuvre des Cappadociens est restée hors de la portée des Occidentaux, bien que son importance exceptionnelle ait été perçue aussitôt en Orient. Quel fut le frein ? L'antipathie de Rome envers le concile de 381 ? La tension antioriginéniste, née d'un complexe d'infériorité ? La simple incapacité d'atteindre ce niveau culturel, au moins aussi exigeant que celui des œuvres majeures d'Origène ? Rufin a bien vu l'intérêt du travail, mais il paraît avoir été paralysé par ses ennemis.

Est-ce par l'effet des seules péripéties de l'histoire que le groupe pélagien s'est de plus en plus appuyé sur la tradition d'Antioche ? Nous avons déjà signalé le fait à propos de l'exégèse ; il faut y ajouter les traductions par Anien de Celeda (415-419) d'homé-

lies de Jean Chrysostome : sur Paul, sur Matthieu, *Ad neophytos*. Traductions qui ont des motivations plus théologiques qu'exégétiques. Julien d'Eclane traduira et adaptera Théodore de Mopsueste. Malgré son caractère quelque peu marginal, ce courant ne manquera pas d'exercer une influence sur l'exégèse médiévale.

Le même Augustin, dans son *Contra Iulianum*, cite à plusieurs reprises des passages de Chrysostome. Trois d'entre eux (et deux cités plus tard par saint Léon le Grand) reparaissent dans une collection de trente-huit homélies, les unes traduites du grec, les autres d'origine latine, sous le nom de Jean Chrysostome. La traduction des textes grecs est attribuée à Anien de Celeda et semble confirmer l'intention de la part des pélagiens de s'appuyer sur une autorité reconnue, ce qui a pu déterminer le choix de plusieurs textes. Il reste que la cohésion des textes grecs est problématique. Dans un cas au moins on a pu établir que le texte primitif latin avait été révisé. Parmi les textes qu'Augustin attribue à Chrysostome, un est de Potamius de Lisbonne, un autre qui ne fait pas partie de la collection provient de l'*Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum* de Basile de Césarée (dont on ne connaît pas de traduction latine).

Éditions : E. AMAND DE MENDIETA — S.Y. RUDBERG, *Eustathius, Ancienne version latine des homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée*, Berlin 1958. — J.H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus* (Plato latinus 4), Londres-Leiden 1962. — ID., *Calcidius :* JAC 15 (1972) 236-244. — L. DE CONINCK, *Iuliani Aeclanensis. Opera :* CCL 88. — ID., *Theodori Mopsuesteni Expositio in Psalmos :* CCL 88 A. — H.B. SWETE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii*, Cambridge 1880-1882.

Études : M. HUGLO, *Les anciennes versions latines des homélies de s. Basile :* RB 64 (1954) 129-132. — A. WILMART, *La collection des 38 homélies de saint Jean Chrysostome :* JTS 19 (1918) 305-327 (cf. J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965, 222-223). — J.P. BOUHOT, *Version inédite du sermon « Ad neophytos » de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin :* REAug 17 (1971) 27-41. — B. ALTANER, *Augustinus und Basilius der Grosse :* RB 60 (1950) 17-24 (ID., *Kleine patristiche Schriften :* TU 83 (1967) 269-276). — ID., *Augustinus und die griechische Patristik :* RB 62 (1952) 201-215 (*op. cit.* 316-331). PLS 4, 649-656.

9. LE PHÉNOMÈNE D'ENSEMBLE

L'entreprise systématique conçue par Rufin et Jérôme se situe au terme d'un long cheminement de diffusion en Occident de

la pensée grecque. Toutes les classes sociales y eurent leur rôle. Si l'histoire de la philosophie tend à privilégier, dans cette importation massive, le marché néoplatonicien, c'est bien plutôt la Bible et son exégèse qui constituent le centre d'intérêt, tant pour la quantité des versions et révisions, que pour l'extension de l'influence sur le peuple chrétien. L'effort même de traduction repose ici sur une large couche sociale, même si la hiérarchie a joué son rôle d'inspiration, de sélection, de délimitation du canon. La priorité que nous reconnaissons à la Bible est aussi qualitative : ce n'est pas pour rien que la police de Dioclétien la pourchassait expressément, et que les martyrs répondaient la posséder dans leur cœur, imprenable ; elle pénétrait dans les mémoires, et au-delà.

Sur la chronologie de ce travail les indications les plus précieuses, au-delà de données isolées, sont fournies par l'édition monumentale de la *Vetus Latina* de Beuron, où s'alignent les vagues successives des améliorations. Ce n'est le plus souvent qu'une chronologie relative, non absolue, et nous sommes devant l'anonymat, auquel suppléent des sigles. Sur la géographie du même travail, peut-être les textes hagiographiques nous donnent-ils un avertissement, en attirant notre attention sur des zones périphériques. L'exemple bien connu de Jérôme et de Rufin ajoutera un autre élément : les traducteurs ont pu être des voyageurs, alternativement orientaux et occidentaux. Rome même n'a peut-être pas joué le rôle de marché central, que l'on imaginerait aisément.

Il est difficile d'estimer l'importance de cet ensemble de traductions sur la formation de la culture chrétienne occidentale. Il suffit d'évoquer la place que vont prendre la Bible et l'hagiographie dans le répertoire pictural, pour deviner que les conséquences linguistiques de l'opération sont notables. On a beaucoup parlé d'un « latin des chrétiens », marqué profondément par le vocabulaire de la Bible, et même, sur le plan syntaxique, par les hébraïsmes. Le problème a été élargi, et l'on se rend compte que le latin des chrétiens s'insère dans l'évolution du latin populaire et du latin tardif ; il en est le témoin le plus en vue et le plus respectable, même si Trimalcion et la *Mulomedicina* lui tiennent compagnie. Le christianisme s'est diffusé d'abord dans un milieu qui, comme en témoignent les graffiti de Pompéi, ne s'astreignait guère aux règles artificielles du classicisme ; pour calquer le grec populaire, et indirectement l'hébreu, il retrouva des tournures élémentaires, données par la nature de la langue.

On ne peut nier l'influence décisive de nos versions sur la pénétration de ces éléments dans la langue écrite : phénomène d'une immense importance culturelle, qui a fait l'objet d'excellents travaux. Des lettrés comme Jérôme donnent droit de cité à cette littérature chrétienne.

Études : C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* I-III, Rome 1958-1965. — E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, Oslo 1959. — O. HILTBRUNNER, *Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihre Verhältnis zu griechischen Vorbildern*, Berne 1958. — S. EKLUND, *The Periphrastic, Completive and Finite Use of the Present Participle in Latin with Special Regard to Translations of Christian Texts Greek up to 600 A.D.*, Uppsala 1970. — F. ABEL, *L'Adjectif démonstratif dans la langue de la Bible latine*, Tübingen 1971 (ces ouvrages comportent une riche bibliographie).

JÉRÔME

Le prince des traducteurs, *Eusebius Hieronymus*, est né aux frontières de la latinité, dans la petite forteresse de Stridon, aux confins de la Dalmatie et de la Pannonie. La bourgade fut détruite par les Goths du vivant du saint, probablement dès 376-378, preuve cruelle de son caractère exposé aux Barbares ; cela ne fit apparemment que confirmer les habitants dans leur culture intensément latine. Les érudits locaux se disputent, Istriens, Dalmates ou Hongrois, pour identifier Stridon avec des centres de nom analogue, mais la destruction fut si radicale qu'il est difficile d'apporter des arguments valables. Ce qui est établi, c'est que les villes où Jérôme fit des amitiés sont Aquilée, Altinum, Concordia, Haemona (Lubiana). Son père se nommait Eusèbe. La date de naissance est discutée, car, sur le tard, Jérôme fit sentir si pesamment à Augustin le respect que méritait son âge que celui-ci, qui ne l'avait jamais vu, le jugea mort dans une « vieillesse décrépite », ce que la *Chronique* de Prosper traduisit par quatre-vingt-onze ans, faisant naître ce grand vieillard en 331. Ce n'est pas là une donnée garantie par l'état civil, et F. Cavallera a rassemblé une multitude d'indices qui suggèrent 347 ou plus tard. Mieux vaut s'y tenir, même si plusieurs, pour concéder quelque chose à la tradition, sont disposés à remonter un peu plus haut.

Un frère, Paulinien, et une sœur, tous deux plus jeunes, adoptèrent plus tard l'un et l'autre la vie monastique ; on peut donc penser que la famille était profondément chrétienne. Le père, Eusèbe, avait des biens, *villulae* (*Ep.* 66,14), dont la vente en 398 exigea un voyage de Paulinien, alors stabilisé à Bethléem. Il tint à procurer à Jérôme une éducation extrêmement soignée. Ce n'était néanmoins qu'un provincial sans grand relief, et son fils devra constamment se laisser entretenir par des bienfaiteurs ou des bienfaitrices, ce qui ne laissera pas de marquer son caractère en le rendant alternativement flatteur et susceptible au dernier degré.

Vers les années 359-367, l'enfant, encore très jeune, fut envoyé à Rome pour d'excellentes études de grammaire, puis de rhétorique. Aelius Donatus est le maître dont il garda le souvenir le plus vif, mais toute son œuvre postérieure porte la marque de la fréquentation des grands auteurs classiques, Cicéron et Virgile en tête, ainsi que d'une maîtrise stylistique exceptionnelle, particulièrement aiguisée dans la polémique. Il fut vraisemblablement initié au grec, mais ce n'est qu'en Orient que, plus tard, il acquit la pratique de cette langue, et, malgré ses efforts pour exhiber comme sien ce qu'il avait pu acquérir à travers des citations d'auteurs latins, il resta toujours pratiquement ignorant de la littérature classique grecque. Non content d'aiguiser son style et sa mémoire, il recopia alors de sa main toute une bibliothèque profane latine, qui devrait lui rendre de bons services. À l'heure peut-être où il aurait dû s'initier à la philosophie, il se permit aussi quelques expériences de la vie bohème des étudiants ; il n'était pas encore baptisé. Mais il était fort lié à un groupe de compatriotes, Bonose son ami d'enfance, Rufin de Concordia, Héliodore d'Altinum, et avec eux il avait coutume, le dimanche, de faire le tour des tombes des Apôtres et des Martyrs. « Souvent nous pénétrions dans les cryptes souterraines ; à droite et à gauche, le long des parois, elles abritent les corps des défunts, et tout y est si obscur que s'y accomplit d'une certaine façon le verset du psaume : Qu'ils descendent vivants à l'enfer ! Çà et là filtre d'en haut un rayon de lumière qui tempère l'horreur des ténèbres » (et un vers de Virgile, *En.* 2,755, vient équilibrer la citation de Ps. 54,16 : *In Hiez.*, XII, 244-254).

Jérôme est fier d'avoir été baptisé à Rome ; il ne nous dit pas à quelle occasion il fit ce pas, encore en pleine jeunesse, ni pourquoi ou quand il quitta la ville pour aller à Trèves, à la cour de Valentinien. Il était accompagné de son ami Bonose,

et c'est là que les deux jeunes gens, renonçant à persévérer dans la carrière administrative, se laissèrent séduire par l'idéal monastique, alors fameux en Orient.

Sans doute vers 370, ils rentrèrent dans leur patrie. Avec les illusions de la jeunesse, ils crurent tomber sur un « chœur de bienheureux » (*Chronique* de Jérôme, à l'an 374), dans le groupe clérical et ascétique qui entourait l'évêque Valérien d'Aquilée. On y retrouvait l'ami Rufin, le prêtre Chromatius, peut-être Héliodore, un Innocent que nous retrouverons bientôt, et le prêtre Évagre d'Antioche, qui, depuis 362, avait accompagné en Occident Eusèbe de Verceil. De grande famille, Évagre avait usé de son influence à la cour en faveur de Damase, dont l'élection à Rome avait été très contestable. Il avait aussi traduit, vers 370, la *Vie d'Antoine* d'Athanase, manifestation d'une fidélité à la fois nicéenne et ascétique.

On ne sait si Jérôme avait quitté Rome ou Trèves à la suite de malentendus. Son séjour à Aquilée, en tout cas, se termina par des disputes, dont on doit certainement rendre responsable sa langue acérée (*Ep.* 7, 11 et 12). Une solution excellente consista à laisser partir pour le paradis monastique de l'Orient ceux dont Aquilée critiquait l'ascétisme. Évagre rentrait à Antioche (373), Jérôme et Innocent le suivirent, à moins que peut-être ils ne l'aient accompagné (comme lui, Jérôme passe par la Cappadoce). Les premières lettres conservées datent de cette période — autre effet heureux de l'éloignement. C'est Virgile qui en fait encore l'ornement, mais Jérôme se met au grec. Après une maladie, il tente un séjour au désert de Chalcis (au sud d'Alep), et, à titre d'exercice ascétique en même temps que de distraction intelligente, il y profite de la présence d'un juif converti pour se lancer dans l'étude de l'hébreu.

En dépit des épîtres enflammées qui chantent le désert et y invitent les amis, ce noviciat érémitique ne dura guère deux ans (375-377), remplis de controverses avec les autres moines, dont Jérôme, fier de sa foi romaine, ne cherchait aucunement à comprendre l'orthodoxie. L'Église d'Antioche était divisée, Paulin était à la tête d'une petite minorité ultra-nicéenne en guerre avec l'Orient, et c'est là qu'Évagre s'inséra ; à l'issue de son séjour à Chalcis, Jérôme y accepta l'ordination sacerdotale, sans prendre aucun engagement pastoral, car Paulin cherchait des adhérents, et n'avait pas de communauté à desservir. Ces deux ans n'en furent pas moins d'une fécondité exceptionnelle, pour Jérôme et pour son influence ultérieure. Tant au point de vue

linguistique qu'à celui de son autorité spirituelle, il se qualifia à ses propres yeux et à ceux de l'Occident. Pendant ce temps, Rufin était en Égypte, et Bonose, ermite dans une île de la côte illyrienne.

De l'époque de Chalcis date le fameux « songe » où Jérôme se vit fustiger, devant le tribunal du Christ, pour être resté cicéronien plus que chrétien. En contant avec verve ce cauchemar à la jeune Eustochium (*Ep.* 22,30), pour l'entraîner à l'étude de la Bible, Jérôme confessait une crise psychologique certainement très réelle, mais il n'entendait pas prendre trop au sérieux des serments aussi littéraires ; on ne constate point d'interruption dans son recours aux citations classiques, et Rufin, plus tard, aura mauvaise grâce à stigmatiser le relaps qui était malgré tout revenu aux lettres profanes.

À Antioche, l'exégèse florissait dans deux camps. Un prêtre de l'évêque Mélèce, Diodore (futur évêque de Tarse), créait ce que l'on a appelé l'« école d'Antioche ». Jérôme ne l'estimait guère, il appartenait au camp opposé et avait d'autres goûts, à ce moment. Un ancien ami de Paulin, Apollinaire de Laodicée, prenait de plus en plus ses distances sur la théologie de l'Incarnation, et sa doctrine était désormais condamnée ; mais il était brillant, et sans doute les ponts n'étaient-ils pas encore définitivement rompus. Jérôme en tout cas suivit ses leçons, sur le plan purement exégétique.

Vers 380-381, Paulin se rendit à Constantinople pour y chercher une reconnaissance de son autorité épiscopale, d'autant que son rival Mélèce se faisait vieux. Jérôme l'accompagna, et s'y lia d'amitié avec Grégoire de Nazianze, qui, dans son désir d'unité, était lié aux deux concurrents antiochiens, et souhaitait qu'à la mort de l'un l'autre recueillît la succession unanime. Le concile de Constantinople de 381 en décida autrement, Grégoire démissionna et retourna à ses poèmes ; Paulin, son allié Épiphane de Chypre, et son secrétaire Jérôme allèrent chercher de l'aide à Rome. La rencontre de Grégoire avait confirmé Jérôme dans son enthousiasme naissant pour Origène, qu'il commença à traduire.

À Rome, les vénérables amis qui l'introduisaient et le prestige oriental de sa science et de son ascèse lui ouvrirent bien des portes. Presque octogénaire et devenu évangélique, le pape Damase fit appel à lui *« in chartis ecclesiasticis »* (*Ep.* 123,9) comme son secrétaire et son confident. Cela ne lui interdisait point de faire du ministère dans les salons de dames de l'aristocratie, les veuves

Marcella, sur l'Aventin, et Paula, avec sa fille la jeune Eustochium. Ces groupes bibliques stimulèrent Jérôme à pousser ses études d'hébreu, en se procurant des leçons et des livres chez un rabbin, et à initier à cette langue ses nobles bienfaitrices, qui paraissent avoir déjà bien connu le grec. La propagande ascétique se multipliait alors dans la ville, en courants parfois contrastés, et non sans provoquer des critiques. Correspondance érudite ou dévote, brillantes controverses, satires du clergé, Jérôme est stimulé en un printemps qui semble lui promettre le succès ; il se croit déjà successeur désigné de Damase.

En décembre 384, la mort du pape et l'élection de Sirice amenèrent une autre saison ; en août 385, Jérôme secoue la poussière de ses sandales sur une ville hostile et le « sénat des pharisiens », contre le clergé qui trouvait à redire à ses amitiés féminines. Paula et Eustochium avaient décidé de le suivre en Palestine, avec leur domesticité dévote et leur fortune. Comme l'a observé avec sagacité P. Nautin (*L'Excommunication*... p. 8), elles le rejoignirent dès Reggio de Calabre ; ils continuèrent vers Chypre, pour trouver un appui chez Épiphane, puis à Antioche, chez Évagre ; c'étaient tous deux des alliés de Damase, mais leurs noms, en Orient, avaient quelque chose de compromettant. Une caravane, organisée par Paulin, entreprit alors un pèlerinage systématique des Lieux saints, avec non moins de piété sans doute que n'en montrera bientôt Egérie, mais avec aussi un souci scientifique, qui va marquer désormais les travaux de Jérôme, à qui l'allégorie ne suffira plus. Il n'hésitait pas à faire appel aux juifs érudits (préface aux Paralipomènes hexaplaires) ! Paula porta ses aumônes jusqu'en Égypte, où il fallait faire connaissance avec le paradis des moines, et où Jérôme fut heureux de recourir à la gnose origénienne de Didyme l'Aveugle.

Dans l'été 386, la double communauté ascétique s'installa à Bethléem, à une certaine distance du bruit de Jérusalem. Au mont des Oliviers, une communauté double analogue s'était installée, sous la direction de Mélanie l'Ancienne et de Rufin, groupe ami et rival, adonné aux mêmes intérêts ascétiques et exégétiques, mais plus lié à l'origénisme du monachisme égyptien, et sans la réserve envers l'évêque Jean qui devait nécessairement lier Jérôme, prêtre de Paulin d'Antioche. La bibliothèque exceptionnelle de Césarée, fondée par Origène et enrichie par Eusèbe, était à portée de la main. Quelles conditions pour une école biblique ! S'il y manquait les fouilles, étaient-elles nécessaires, à une époque où l'antiquité sémitique était encore vivante, et

où le judaïsme, en particulier, prospérait devant la porte, accessible à un polyglotte associé à une milliardaire ?

Les premières années de Bethléem virent donc une intense activité littéraire de traductions bibliques scrupuleuses et d'adaptation des trésors exégétiques. Le style est en général moins étudié que dans les écrits de jeunesse, et notre goût d'aujourd'hui s'en trouve bien. On comprend que l'Ancien Testament prenne le pas sur le Nouveau, et l'hébreu sur le grec. L'histoire de l'Église, à quoi Jérôme avait aussi pensé se vouer, n'apparaît plus guère que dans le *De viris illustribus*, dans quelques légendes monastiques, et dans des traités polémiques qui mordent sur l'actualité.

Les relations avec Jean de Jérusalem et avec Rufin se gâtèrent assez vite sous l'effet de la querelle origéniste. Apparemment, c'est Épiphane de Salamine qui en est l'occasion, dans son souci de régenter l'orthodoxie ; il était originaire de Palestine, et n'abandonnait pas volontiers à Jean de Jérusalem la responsabilité morale de son Église (Gélase, l'évêque de Césarée, ne paraît pas avoir joué un rôle bien notable en ces années). En 393, un mystérieux Atarbius fit le tour des monastères de Palestine en exigeant une signature à une profession de foi qui accusait Origène ; Jérôme signa, Rufin non. Épiphane était derrière, ce qui explique les choix. À la fête de la dédicace du Saint-Sépulcre, en septembre 393, l'évêque de Salamine se livre à un duel de prédications avec l'évêque du lieu, au sujet des anthropomorphismes. La tension fut à son comble quand les moines firent ordonner prêtre Paulinien, le frère de Jérôme, par le prélat chypriote, au mépris de l'autorité de Jean (printemps 394) ; la rupture de communion entre les deux évêques se présentait, pour Jérôme, comme une excommunication. Théophile d'Alexandrie s'entremit, tandis que les ennemis de Jean s'efforçaient de transporter le conflit sur le terrain de l'hérésie origéniste. Si le préfet du prétoire Rufin de Constantinople n'avait été assassiné le 27 novembre 395, Jérôme risquait l'expulsion. Ce n'est qu'à la fête de Pâques 397 qu'il fit pénitence et que Jean leva l'excommunication. Les deux anciens amis, Jérôme et Rufin, échangèrent alors un signe de paix ; ce qui ne devait pas empêcher une intense activité de propagande littéraire à Rome, pour assurer à Jérôme la victoire devant l'opinion.

C'est peut-être le retour à Rome de Rufin, en ce printemps 397, qui poussa Jérôme à cette activité bien discutable. Son ami avait l'intention de diffuser la pensée d'Origène, purgée des erreurs

que, disait-il, des hérétiques y avaient glissées, et il comptait appuyer sa propagande sur l'autorité de ce qu'avait déjà traduit Jérôme. Nous aurons à revenir sur les traités engendrés par cette polémique, qui dura jusqu'après la mort de Rufin. Elle lia de plus en plus Jérôme à Théophile d'Alexandrie ; Mélanie, Évagre, Pallade, les « Grands Frères » brutalement expulsés de Scété, Jean Chrysostome, tous les ennemis du pharaon furent aussi victimes de la plume de ce pamphlétaire.

Parmi les relations épistolaires, l'une, africaine, se proposa en cette même année 397 : Augustin, jeune évêque, rendait hommage à l'autorité du traducteur et du commentateur de Bethléem, mais avec des réserves qui venaient d'un génie orienté tout autrement. Jérôme, qui n'avait pas deviné l'importance que devait acquérir son correspondant, attendit d'être relancé, et ne répondit qu'en 402, en le prenant de très haut. L'humilité d'Augustin n'en devait pas moins persévérer, et finir par créer une alliance contre un ennemi commun, Pélage.

Rufin, Pélage, Jérôme : tous les trois étaient étroitement liés à un petit cercle de familles chrétiennes de la noblesse romaine. La mort du pape Sirice et l'élection d'Anastase (décembre 399-décembre 402) y commanda un changement. Un autre Rufin, disciple de Jérôme, appelé « le Syrien » parce qu'il venait de Palestine, regagna Rome au printemps 399 ; c'est à lui que l'on attribue aujourd'hui la traduction de la Vulgate de Paul et du reste du Nouveau Testament. Il fut aussi un des membres du groupe de Pélage, et ne manque pas de responsabilités dans l'orientation de la pensée prise par ce dernier.

La mort de Paula, le 27 janvier 404, fut un rude coup pour Jérôme. Il chercha une consolation dans une traduction d'écrits monastiques très simples et de grande valeur cénobitique, les Règles de Pachôme. Après avoir achevé, en 405, sa traduction de la Bible hébraïque, il se lança dans une série de grands commentaires des Prophètes.

Dès ce moment Bethléem est sensible aux invasions barbares qui parcourent l'empire, menace apocalyptique qui souligne la nécessité du renoncement et de l'ascèse. La chute de Rome, le 24 août 410, écrasa un homme dont les forces baissaient, et que ses amis précédaient dans la mort.

On trouvera ailleurs l'histoire du développement du pélagianisme. En quittant l'Afrique, Pélage se réfugia à Jérusalem, bien reçu par l'évêque Jean. En 414, Jérôme passa à l'attaque, retrouvant dans le nouveau péril ce qu'il avait combattu dans ses controverses antérieures. En 416, une bande de terroristes pélagiens vint incendier les monastères de Bethléem. Mais un concile tenu à Antioche (417) amena l'expulsion de l'hérétique.

Après la mort de Jean de Jérusalem, puis celle d'Eustochium, Jérôme disparut le 30 septembre 419, sans avoir achevé son dernier commentaire des Prophètes, celui de Jérémie.

Études : En 1959, au début de l'édition des œuvres de Jérôme dans le CCL (series Latina 72, Turnholti), P. ANTIN a donné une bibliographie de 41 numéros intelligemment classés et pourvus d'index. Sauf exception, nous ne citerons que les titres postérieurs. Il faut pourtant renvoyer à la bibliographie critique de F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, I, 1 et 2, Louvain 1922 (la partie concernant l'œuvre n'a pas paru, il faut encore se reporter à G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, I-III, Leipzig 1901-1908). — J. STEINMANN, *Saint Jérôme*, Paris 1958 ; = *Hieronymus, Ausleger der Bibel*, Köln 1961 ; = *Saint Jerome and his times*, Notre-Dame 1960. — C. FAVEZ, *Saint Jérôme peint par lui-même*, Bruxelles 1958. — Y. CHAFFIN, *S. Jérôme*, Paris 1961. — C.C. MIEROW, *St Jerome, the Sage of Bethlehem*, Milwaukee 1959. — R. et M. PERNOUD, *S. Jérôme*, Paris 1961 = *St. Jerome*, New York 1962. — P. ANTIN, *Recueil sur s. Jérôme*, Bruxelles 1968. — ID., *Jérôme, antique et chrétien* : REAug 16 (1970) 35-46. — M. TESTARD, *S. Jérôme, l'Apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, Paris 1969. — D. GORCE, *S. Jérôme et son environnement artistique et liturgique* : Coll. Cisterc. 36 (1974) 150-178.

Date de naissance : P. HAMBLENNE, *La longévité de Jérôme. Prosper avait-il raison ?* : Latomus 28 (1969) 1081-1119. — P. JAY, *Sur la date de naissance de s. Jérôme* : RELA 51 (1973) 262-280. — P. ANTIN, *La vieillesse chez s. Jérôme* : REAug 17 (1971) 43-54. — C. GNILKA, *Altersklage und Jenseitssehnsucht* : JAC 14 (1971) 5-23.

Lieu de naissance : G. DEL TON, *S. Girolamo di Stridone*, Trieste 1962.

Chronologie : P. NAUTIN, *Études de chronologie hiéronymienne* : REAug 18 (1972) 209-218 ; 19 (1973) 69-86 ; 20 (1974) 251-284. — ID., *La date du De Viris inlustribus de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze* : RHE 56 (1961) 33-35. — J.J. THIERRY, *The Date of the Dream of Jerome* : VC 17 (1963) 28-40.

Relations avec les contemporains : J. MATTHEWS, *Western Aristocraties and Imperial Court A.D.* 364-425, Oxford 1976. — P. BROWN, *The Patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy between East and West* : JThSt 21 (1970) 56-72. — P. JAY, *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche* : REAug 20 (1974) 36-41. — M. TURCAN, *S. Jérôme et les femmes* : BAGB 1968, 259-272. — S. JANNACONE, *Roma 384. Struttura sociale e spirituale*

del gruppo geronimiano : GIF 19 (1966) 32-48. — A. LIPPOLD, *Paula* : RE Suppl. X (1965) 508-509. — A. PAREDI, *S. Girolamo e S. Ambrogio* : Mélanges E. Tisserant 5 (ST 235), Città del Vaticano 1964, 183-198. — P. NAUTIN, *La lettre de Théophile d'Alexandrie à Jean de Jérusalem et la réponse de l'Église de Jérusalem* : RHE 69 (1974) 365-394. — Y.M. DUVAL, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem : de l'arianisme à l'origénisme* : RHE 67 (1970) 353-374. — E. BIHAIN, *Les sources d'un texte de Socrate relatif à Cyrille de Jérusalem* : Byzantion 32 (1962) 81-91. — O. TESCARI, *De beato Hieronymo quem Rufinus adversarius pro viro mendaci habuit* : Studi Romani 9 (1961) 19 sv. — K. ROMANIUK, *Une controverse entre s. Jérôme et Rufin d'Aquilée à propos de l'ép. aux Éphésiens* : Aegyptus 43 (1963) 84-106. — P. NAUTIN, *L'excommunication de s. Jérôme* : Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Ve Section, 80/81 (1971/3) 7-37. — E.D. HUNT, *St. Silvia of Aquitania* : JThSt 23 (1972) 351-373. — G. SANDERS, *Egérie, S. Jérôme et la Bible* : Corona Gratiarum, Mélanges E. Dekkers, Bruges 1975, I, 181-199. — H. CROUZEL, *S. Jérôme et ses amis toulousains* : BLE 73 (1972) 125-146. — Y.M. DUVAL, *S. Augustin et le commentaire sur Jonas de s. Jérôme* : REAug 12 (1966) 9-40. — A.M. LA BONNARDIÈRE, *Jérôme informateur d'Augustin au sujet d'Origène*, REAug 20 (1974) 42-54. — R.F. EVANS, *Pelagius : Inquiries and Reappraisals*, New York 1968. — J. COLEIRO, *The Decay of the Empire and the Fall of Rome in St Jerome's Letters and Lives of the Hermits* : Journal of the Fac. of Arts of the Univ. of Malta 1 (1957) 49-57. — F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des invasions*, Rome 1967. — M. PAVAN, *I cristiani e il mondo ebraico nell'età di Teodosio il Grande* : Ann. Fac. Lettere e Fil. Univ. di Perugia 3 (1965-1966) 367-530. — K. SUGANO, *Das Rombild des Hieronymus*, Berne, 1983.

SES ÉCRITS

Jérôme a transmis à l'Occident latin une part importante des textes bibliques et patristiques. Un bon nombre de ses œuvres repose sur une riche documentation grecque, exégétique, historique, spirituelle. Il avait aussi une excellente formation littéraire latine, qui se manifeste volontiers soit dans des traités polémiques, soit dans des lettres affectueuses et pleines d'humanité.

Dans sa jeunesse, Jérôme avait beaucoup copié, se constituant une bibliothèque exceptionnelle. Il attachait un grand prix à la diffusion de son œuvre et, lorsqu'il le put, grâce à la générosité de Paula, il se constitua une équipe de copistes, et une chaîne de diffusion à travers ses amis romains et ses correspondants. C'est une exagération que de considérer sa traduction (ou révision) de la Bible comme une édition officielle, promulguée par

Damase et adoptée par l'Église de Rome. Mais elle se répandit rapidement, comme nous le verrons, car elle était recherchée pour ses qualités indiscutables, en un moment de pénible confusion. Les traités polémiques suscitèrent en général de tels remous que l'on doit les considérer comme des succès de librairie. Sa correspondance fut diffusée par ses soins : dès 392, les quarante-cinq premières lettres sont utilisées par un rédacteur de l'*Histoire d'Auguste*, si A. Chastagnol a vu juste.

L'histoire de la tradition manuscrite n'est pas encore écrite, même si B. Lambert a consacré près de trois mille pages à dresser l'inventaire des manuscrits, surtout d'après les catalogues. Même les éditions critiques d'œuvres particulières restent fort discrètes sur l'histoire du texte.

Éditions : Les éditions d'ensemble sont celles de Rome, « apud Sweynheyn et Pannarz », 1468 ; d'ÉRASME, I-IX, Bâle 1516-1520 ; MARIANUS VICTORIUS, I-IX, Rome 1565-1572 ; J. MARTIANAY-A. POUGET, I-V, Paris 1693-1706 ; D. VALLARSI, I-XI, Vérone 1734-1742. Je ne parle pas des rééditions, sauf ML 22-30, Paris 1845-1846 (réimpression, modifiant la mise en page, 1864-1865), qui reprend la seconde édition (moins bonne !) de Vallarsi (Venise 1766-1772) avec quelques modifications. Dans le Corpus Christianorum de Steenbrugge, Series Latina, ont paru une bonne partie des œuvres de Jérôme : de la pars I, *Opera Exegetica*, au t. 72, 1959 : *Hebraicae Quaestiones in libro Geneseos* et le *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, réimpression de deux opuscules de Paul de Lagarde, Leipzig, 1868 et *Onomastica Sacra*, Göttingen 1887²; *Commentarioli in Psalmos*, réimpression de G. Morin, *Anecdota Maredsolana* III, 1, Maredsous. — A. CHASTAGNOL, *Le Supplice inventé par Avidius Cassius, Historia-Augusta-Colloquium* 1970, Bonn 1970, 95-107 (avec bibliographie sur la diffusion précoce des lettres de Jérôme). — F. NUVOLONE, *Notualae manusc.* II/IV FZPT 26, 1979, 243-256 ; 525-572.

Traductions : Anglaise : J.H. HRITZEN, *St. Jerome, Dogmatic and Polemical Works*, Washington 1965.
Française : A. DUMAS, *Jérôme. Textes choisis et présentés*, Namur 1960. — C. OLIVIER, *Jérôme. Textes choisis et introduits*, Paris 1963 = Hieronymus, Stuttgart 1965.
Italienne : E. CASIMASI, *Girolamo, opere scelte (Uomini illustri ; Vita di s. Paolo ; Contro Elvidio ; Lettere e Omelie)*, Turin 1971. — L.F. PIZZOLATO, *L'amicizia cristiana. Testi di s. Girolamo ecc.*, Turin 1973.

1. TRADUCTIONS BIBLIQUES

C'est surtout par ses versions bibliques que Jérôme a rendu service à la culture occidentale et à l'Église. Il ne faut pourtant pas imaginer qu'il ait traduit toute la Bible, ni qu'il ait suivi un plan et une méthode uniformes dans sa traduction, soit de l'ensemble, soit même de chaque livre. La réalité est infiniment nuancée.

Éditions : L'*editio princeps* de Gutenberg, Mayence 1452 Facsimilé : *Johann Gutenberg, Die zweiundvierzigzeilige Bibel,* Zurich 1978. — R. ESTIENNE, Paris 1528, 1532², 1540⁴. — L'édition *Sixtina* (Rome 1590) — La *Clementina*, Rome 1592, 1593², 1598³. — *Biblia Sacra secundum latinam vulgatam versionem ad codicum fidem,* I-XV, Cité du Vatican 1926-1981. — H. DE SAINTE-MARIE, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos,* Rome 1954. — *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem...* recensuit R. Weber, Stuttgart 1969, 1975². — J. GRIBOMONT, *L'Église et les versions bibliques :* La Maison-Dieu 62 (1969) 41-68.

1. Les évangiles

La préface *Novum Opus* attribue à Damase (mort en 384) l'initiative de cette révision. Nous avons déjà vu ce qu'il fallait entendre par là. Jérôme s'y lamente d'avoir été obligé de se plier au goût du public et promet de ne pas corriger le texte là où le grec ne l'exige pas. Il s'agit d'un travail de débutant, qui, dans l'ensemble, est de bonne qualité, mais assez irrégulier et peu conforme aux principes précédemment énoncés. À en juger d'après la récente édition de Stuttgart (Weber), qui a tenu compte des fragments de saint Gall contemporains de Jérôme (où l'on trouve déjà en marge des variantes alternatives !). Vraiment critique, cette édition corrige 772 fois, en son Nouveau Testament, l'édition d'Oxford (Wordsworth-White), et elle rejette l'hypothèse que le texte vieux latin revu par Jérôme coïncide pratiquement avec f *(codex Brixianus)* : ce manuscrit se rapproche de la Vulgate tout simplement par l'effet d'une contamination. Jérôme, quoi qu'il en dise, ne se prive pas d'introduire des leçons nouvelles pour des raisons purement stylistiques, sans que le grec intervienne. Il rejette systématiquement les leçons du grec « occidental » ; mais on n'a pas le droit de préciser qu'il suit un modèle grec lié étroitement au *Vaticanus* ; Ficher pense plutôt à un texte proto-antiochien, et montre qu'en tout cas Vogels a exagéré, au double, la nouveauté du texte hiéronymien.

2. Le reste du Nouveau Testament

Pour les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse, nous n'avons plus de préface comme celles que Jérôme pose régulièrement, avec une défiance, au fronton de son œuvre. La technique de révision est apparentée à celle de Jérôme, mais plus systématique, et avec des résultats qui montrent un goût tout différent du sien, comme le prouve la comparaison avec ses citations. Le premier à citer cette Vulgate est Pélage, notamment dans son commentaire de Paul (avec déjà, ici ou là, la volonté de conserver quelque leçon vieille latine). Avec de bonnes raisons, Fischer propose d'attribuer cette révision (surtout celle de Paul) à Rufin le Syrien. D. de Bruyne n'avait pas hésité à l'attribuer, un moment, à Pélage lui-même.

Éditions : I. WORDSWORTH-H.I. WHITE-H.F.D. SPARKS, *Novum Testamentum... secundum editionem s. Hieronymi,* I-III, Oxford 1889-1954. — H.I. WHITE, *Novum Testamentum latine. Editio minor,* Oxford 1911. — *Biblia Sacra*, éd. R. Weber, Stuttgart 1975.

Études : J. VOGELS, *Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata,* Münster 1928. — ID., *Handbuch der Textkritik des Neuen Testamentes,* Bonn 1955². — B. FISCHER, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache* = K. ALAND, *Die alten Uebersetzungen des Neuen Testaments,* Berlin 1972, 1-92 (excellent). — A.A. BELL, *Jerome's Role in the Translation of the Vulgate New Testament,* NTS 23 (1977) 230-233.

3. La première révision du psautier

Dans la préface du « Psautier gallican », Jérôme mentionne avoir fait une rapide révision du psautier à Rome, en même temps que la révision des évangiles évoquée plus haut. Le texte grec utilisé alors n'avait ni la valeur de la recension exemplaire d'Origène ni celle de l'original hébreu. On a avancé la conjecture que le Psautier romain, utilisé à la basilique Saint-Pierre et pendant le Moyen Age, texte liturgique normal en Italie, aurait été identique à la révision de Jérôme. Mais les preuves font défaut. Ce Psautier romain, privé de préface, et sans trace de révision, semble plutôt être le texte que Jérôme voulait corriger.

Le premier travail de Jérôme, condamné par son auteur lui-même, n'avait pas d'espace à trouver entre le texte traditionnel et les révisions plus poussées. Il en eût été de même pour ses Évangiles, s'il s'était remis à les améliorer en Orient, sur la base d'un grec plus pur. De toute façon, on doit noter que

ces deux premières révisions, encore modestes, où en réalité Jérôme se fait la main, concernent les livres les plus lus de toute la Bible, ceux dont il était urgent de donner une édition améliorée. Il n'est peut-être pas hors de propos de voir là le fruit d'un conseil de Damase, si le pape avait un réel souci pastoral.

Études : D. DE BRUYNE, *Le Problème du psautier romain*, RB 41 (1929) 297-324.

4. *Le Psautier gallican et la révision hexaplaire*

Dans la bibliothèque de Césarée, Jérôme eut à sa disposition les *Hexaples*, ce monument où Origène avait mis en colonnes synoptiques, mot pour mot, les diverses versions grecques de la Bible qui, à la suite des travaux déjà presque massorétiques réalisés par les rabbins sur le texte hébreu, avaient tenté, soit de calquer, soit de rendre plus intelligible ce dernier : Aquila, Symmaque, etc. Il commença par s'enthousiasmer pour le texte « critique » de la Septante, autrement dit la révision hexaplaire, dans laquelle Origène avait ajouté, sous astérisque et dans la version de Théodotion, les éléments de l'hébreu qui manquaient à la Septante, tout en stigmatisant d'un obèle les mots grecs qui manquaient en hébreu. Voilà le texte grec d'une qualité exceptionnelle qui devait être proposé au monde latin — comme vers 615 Paul de Tela le traduira scrupuleusement en syriaque, dans une précieuse version en grande partie conservée. Jérôme entreprit ce grand travail, et il en reste des traces pour les Paralipomènes, Job, les livres de Salomon et le psautier. Le psautier est même si bien conservé que c'est cette édition savante qui a été adoptée en Gaule, au début de l'ère carolingienne, et est restée en usage dans la liturgie latine jusqu'à Pie XII, sous le nom de Psautier gallican. C'est donc lui qui figure dans les éditions de la Vulgate aussi. Les livres sapientiaux dans cette recension ont eu leur moment de grand succès, au temps de Cassien par exemple. Un travail de ce genre restait, en réalité, très proche de la Bible traditionnelle, et c'est une des raisons qui poussaient un Augustin à l'admirer, et à prier Jérôme de réaliser son intention première de corriger ainsi toute la Bible (Jérôme *Ep.* 56,2 et 104,3 = Augustin *Ep.* 28 et 71). Mais Jérôme, qui avait porté ailleurs son ambition, esquiva l'invitation, en prétendant avoir terminé autrefois cette tâche et avoir ensuite perdu son texte, « par suite de la malhonnêteté d'un inconnu » (*Ep.* 134,2).

Éditions : Job : C.P. CASPARI, *Das Buch Job*, Christiania 1893. *Livres sapientiaux :* A. VACCARI, *L'uso liturgico di un lavoro critico di S. Girolamo :* Riv. Biblica 4 (1956) 357-373. — ID., *Recupero d'un lavaro critico di s. Girolamo :* Scritti di erudizione e di filologia II, Rome 1958, 83-146. — ID., *Cantici Canticorum Vetus latina translatio a S. Hieronymo ad graecum textum hexaplarem emendata,* Rome 1959. *Psautier gallican : Biblia sacra... ad codicum fidem X,* Cité du Vatican, 1953. — *Biblia Sacra,* Stuttgart 1975.

Études : A. THIBAUT, *La Révision hexaplaire de s. Jérôme :* Richesses et déficiences des anciens psautiers latins, Rome 1959, 107-149. — C. ESTIN, *les Psautiers de Jérôme à la lumière des traductions juives antérieures*, Rome, 1984.

5. *La version « iuxta hebraicam veritatem »*

De longue date, Jérôme s'était initié à l'hébreu, mais on peut penser que l'accès aux *Hexaples*, en 386, lui procura comme un dictionnaire et un début de commentaire, lui facilitant la familiarité avec le texte. Ses voyages l'avaient introduit à la topographie de la Palestine, la traduction du *Liber locorum* d'Eusèbe et du *Liber nominum hebraicorum* l'obligea à serrer de plus en plus près les données du texte original. À côté de son effort sur la Septante hexaplaire, il voulut en avoir le cœur net, et commença un livre fort technique, les *Questions hébraïques*. Arrivé à la fin de la Genèse, il renonça à poursuivre une telle étude de critique textuelle, et préféra passer directement à la traduction à partir de l'hébreu, abandonnant une série d'entreprises en cours, comme ses commentaires sur saint Paul et ses traductions d'homélies d'Origène. C'était la grande décision de sa vie. Il n'en a peut-être pas pris conscience lui-même aussitôt, et nous ignorons par quels livres il commença : les Rois, relativement faciles, ou bien les livres poétiques, Prophètes, Psaumes *(iuxta hebraeos)* et Job. Mis à part ces deux derniers livres, il s'agit de textes qu'apparemment il n'avait pas encore revus sur la Septante hexaplaire; il est probable qu'il aura enchaîné les traductions, presque inconsciemment. Une seule date apparaît claire, depuis l'édition critique de la traduction d'Ézéchiel et de sa préface : les derniers mots de celle-ci (et donc la conclusion du travail) sont de très peu postérieurs à la lecture de la traduction par Rufin de l'*Apologie d'Origène*, par Pamphile, et se situent donc en 398. Les trois livres de Salomon vinrent en l'été de la même année, et l'Octateuque fut entrepris ensuite, pour ne se terminer qu'en 404, après la mort de Paula. Esdras peut dater de 394, les Paralipo-

mènes de 396, Esther de 405. C'est un ordre qu'il n'est pas facile d'expliquer.

L'initiative de Jérôme fut plus critiquée qu'admirée si l'on en juge par les diverses préfaces qui ouvrent chacun des livres (à moins qu'il ne s'agisse d'une publicité littéraire). Les amis encourageaient le traducteur, mais Rufin et son groupe, Augustin et d'autres redoutaient de perdre la Bible de l'Église et de retrouver une perspective judaïque.

Jérôme se défendait en citant les passages du Nouveau Testament qui prenaient appui sur des citations étrangères à la Septante (ce ne sont pas toujours des appels à l'hébreu !), mais l'argument était faible, car le lien du Nouveau Testament avec la Septante était, somme toute, encore plus impressionnant. La qualité littéraire de la nouvelle version et la désunion des témoins vieux latins ont joué en faveur de Jérôme. Pour les Prophètes, son texte s'est imposé immédiatement ; pour les sapientiaux, son texte hexaplaire a semblé un moment l'emporter ; pour les psaumes, le vieux texte non révisé a eu la vie dure, et il a finalement relégué à l'érudition le *Iuxta Hebraeos*, longtemps cité dans les manuscrits de la Bible, mais incapable de pénétrer dans l'usage liturgique.

La marge qui séparait le grec (et la version vieille latine) de l'hébreu variait beaucoup d'un livre à l'autre ; l'ampleur du travail de révision lui est proportionnelle. Ézéchiel reste proche de la vieille latine, Jérémie est tout différent. Les sapientiaux, dans l'ensemble, lui ressemblent plus que les Prophètes. Dans un même livre, comme la Genèse, Jérôme respecte les oracles, les prières, les formules les plus ancrées dans l'usage chrétien, plus que les récits où il se laisse aller à sa verve. L'Ecclésiaste le stimule ; Tobie l'invite à fabuler. En revanche, les Prophètes, obscurs, sont traités avec un respect scrupuleux du texte, qui fait rougir les traducteurs modernes. Partout Jérôme semble avoir un texte hébreu extrêmement proche de notre texte massorétique, mais pour l'interpréter il dispose des versions hexaplaires, tradition hébraïque vivante perdue pour nous. Le recours direct aux rabbins n'est jamais exclu, quoiqu'il reste plutôt exceptionnel, semble-t-il. Les besoins de l'apologétique chrétienne interviennent de temps en temps ; Jérôme est certainement heureux quand sa science rend de tels services, et il s'en vante dans ses commentaires.

Au point de vue littéraire, « nous avons le bonheur de posséder dans la Vulgate une traduction des livres saints qui est un monument poétique, que je ne suis pas loin de considérer personnellement comme le chef-d'œuvre de la langue latine. S'il n'est pas inspiré au sens théologique, il est certainement inspiré au sens littéraire » (P. Claudel, *J'aime la Bible*, p. 55). Jérôme y montre un goût bien meilleur que dans la préciosité de ses lettres ou la verve de ses polémiques. Il se sent lié par la tradition populaire de la vieille traduction latine qui s'impose aux mémoires de tous, et par l'élévation de l'auteur hébreu qu'il traduit ; ajoutons-y la patine que donnent à son texte, comme à une vénérable basilique paléochrétienne, quinze cents ans d'usage et de prière, une fonction culturelle, que personne ne peut mesurer, sur les langues et les arts de tout l'Occident : la survie d'une œuvre est-elle l'un des moindres éléments de sa beauté ? La souplesse personnelle de la plume de Jérôme fait que cette majesté de l'objet et même l'obligation de fidélité à un texte obscur et difficile n'empêchent pas la vie et le naturel ; les hébraïsmes hardis que le traducteur a dû introduire sont devenus eux-mêmes langue vivante, dans le latin médiéval. Pour rester insensible à son style, il faut être imbu d'un classicisme extrêmement rigide, comme ce fut parfois le cas à la Renaissance (non certes chez un Érasme).

6. *Les Deutérocanoniques*

« Le livre de Jésus fils de Sirach, la Sagesse de Salomon, Judith, Esther, Tobie et les Machabées se lisent pour l'édification mais n'ont pas de consécration canonique » (préface aux Proverbes). « III et IV Esdras ne sont que des rêveries » (préface à Esdras). Jérôme accepte néanmoins de faire la traduction de Tobie et de Judith avec une grande liberté : *« Magis sensum et sensu quam ex verbo verbum transferens »* (préface à Judith). Il ne supprima pas néanmoins les chapitres en grec ajoutés aux livres de Daniel et d'Esther.

Les premiers à réunir en une même collection, une bibliothèque plutôt qu'un gros volume, les bonnes versions bibliques qui allaient constituer la Vulgate semblent y avoir inclus la majeure partie de ces livres, ce qui était normal pour l'Église. Toujours est-il que c'est à partir d'une recension bien précise que s'exécutent plus tard nos manuscrits. La Sagesse et Sirach figurent dans un texte tardif et interpolé, indigne de prendre place dans l'œuvre de Jérôme. Baruch est absent de presque tous les manuscrits ; notre Vulgate provient d'un texte ancien, remanié apparemment par Théodulphe d'Orléans vers 800, qui fut en usage à l'université de Paris et servit à l'impression.

Études : J. GRIBOMONT, *L'édition vaticane de la Vulgate et la Sagesse de Salomon dans sa recension italienne :* RSLR 4 (1968) 472-476. — P. JAY, *La Datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme :* REAug 28 (1982) 208-212.

2. TRADUCTIONS DES INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Au début de sa carrière, Jérôme montre un sens aigu des priorités, en s'attachant à des ouvrages austères, indispensables pour un travail scientifique.

1. *Chronique d'Eusèbe*

Avant de se mettre à son *Histoire ecclésiastique*, bien avant la date conventionnelle (303), Eusèbe avait rédigé des tableaux comparatifs des différentes chronologies connues. Une telle chronique appartient à un genre littéraire mineur, mais elle introduit dans l'ossature des faits une échelle mathématique, peut-être approximative mais indispensable aux considérations psychologiques, sociologiques, philosophiques et théologiques, qui peuvent en permettre l'intelligence.

Plus tard, l'auteur compléta l'œuvre jusqu'à la vingtième année de Constantin. Trop érudite et difficile à transcrire, elle est perdue en grec. Jérôme l'a trouvée à Constantinople en 380 ; encore tout jeune, il en a vu l'intérêt et l'a soigneusement reproduite, la poursuivant lui-même jusqu'à 378.

Éditions et études : cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères*, Paris, vol. III, « Eusèbe de Césarée » p. 442. — *Eusebius Werke, VII. Die Chronik des Hieronymus*, éd. R. HELM (GCS), Berlin 1956. — D.S. WALLACE-HADRILL, *The Eusebian Chronicle : the Extant and Date of Composition of its Early Editions :* JThSt 6 (1955) 248-253. — A.A. MOSSHAMMER, *Two Fragments of Jerome's Chronicle :* RhM 124 (1981) 66-80. — A. GRISART, *La Chronique de s. Jérôme, Le lieu et la date de sa composition :* Hélikon 2 (1962) 248-258 (à Trèves, 368-371 ?).

2. *Onomastica : Liber locorum, Liber nominum*

En 390, au moment de travailler aux *Questions hébraïques*, Jérôme élabora deux listes de noms hébreux que la Septante avait transcrits sans les traduire (voir Klostermann, p. XXVI, n. 4). Eusèbe avait dressé une liste de termes géographiques, classés par ordre alphabétique, puis pour chaque lettre, selon l'ordre du développement de la Bible. Il ajouta les traductions des *Hexaples*, puis

une identification avec la terminologie du IVe siècle et les données territoriales (distances en indications militaires romaines). Jérôme compléta la liste, changea parfois l'ordre (Klostermann dans son édition a rectifié les indications de Jérôme que l'on trouvera en PL 25), le plus souvent il se conforme à son modèle, quitte à noter son désaccord.

La signification étymologique relevait de la philologie, sur laquelle se greffait une interprétation spirituelle. Des listes de traductions grecques circulaient, sous le couvert de Philon et d'Origène. Jérôme, qui pensait être capable de discerner la valeur d'un bon nombre d'étymologies, accomplit un travail d'ensemble, classé d'abord par livres bibliques, puis par ordre alphabétique grec.

Éditions et études : cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères*, Paris, vol. III, p. 475. — E. KLOSTERMANN, *Eusebius' Werke III, 1, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, GCS 11, 1, Leipzig 1904. — P. DE LAGARDE, *Onomastica Sacra*, Göttingen 1870, 1887[2] : *Onomastica ;* CCL 72, 57-161. — T.D. BARNES, *The Composition of Eusebius' Onomasticon :* JThSt 26 (1975) 412-415. — J. WILKINSON, *L'Apport de s. Jérôme à la topographie :* RBibl 81 (1974) 245-251. — F. WUTZ, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus*, Leipzig 1914-1915.

3. *De viris illustribus*

Ce catalogue des écrivains chrétiens pourrait passer pour une œuvre personnelle de Jérôme ; en réalité, la substance en est empruntée à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, avec quelques additions pour le monde latin. Jérôme voudrait laisser entendre qu'il connaît personnellement toute cette littérature, et l'on a eu beau jeu de souligner les erreurs d'interprétation qui trahissent ses prétentions, du moins pour un lecteur bien informé. Mais l'idée même de compiler une liste précise, un manuel élémentaire de patrologie sur le modèle de Suétone témoigne de sa curiosité et de sa volonté de poser les bases d'une histoire de l'exégèse. L'ouvrage date de 393 ; il se situe au début du séjour fécond à Bethléem et il comporte une liste précieuse des publications antérieures de Jérôme.

Éditions : E.C. RICHARDSON, *Hieronymus, Liber de viris inlustribus*, Leipzig 1896.

Traduction : Italienne : G. GOTTARDI, *S. Girolamo. Uomini illustri*, Sienne 1969.

Études : G. BRUGNOLI, *Il titolo de viris inlustribus* : Annali fac. Lettere e Filos. Bari 28 (1960) 363-380. — P. NAUTIN, *La date du De viris inlustribus* : RHE 56 (1961) 33-35. — S. PRICOCO, *Motivi polemici e prospettive classicistiche nel De viris inlustribus di Girolamo* : SicGymn 32 (1979) 69-98.

3. TRADUCTION D'ORIGÈNE ET DE DIDYME

1. *Homélies d'Origène sur les Prophètes et le Cantique*

À Constantinople, en 381, probablement sous l'influence de Grégoire de Nazianze, Jérôme s'enflamme pour Origène. En ce premier moment, ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les traités érudits, mais les homélies, où se communique l'admirable vie intérieure du savant. Un ami, le prêtre Vincent, le poussait à entreprendre un grand programme de traduction et on pouvait espérer que cet ami en assurerait les frais de secrétariat.

Jérôme choisit d'abord quatorze homélies sur Jérémie (dont douze sont conservées en grec), puis autant sur Ézéchiel. L'ordre des premières n'est pas le même dans l'édition de Jérôme, ML 25, et dans l'édition d'Origène, dont le texte est meilleur, mais où n'ont pas été reproduits les prologues de Jérôme. Deux ans plus tard, à Rome, Jérôme passe à deux homélies sur le Cantique, qu'il annonce lui-même comme étant le chef-d'œuvre de l'Alexandrin. C'est sans doute bien plus tard, après 392, qu'il passe aux neuf homélies sur Isaïe (Baehrens considère toutefois l'homélie 9 comme un faux, parce qu'elle contredit l'homélie 6). La traduction d'Isaïe ne contient pas la préface habituelle de Jérôme, mais plus tard Rufin constatera que celui-ci y avait introduit les mêmes gloses orthodoxes que l'on reprochait à sa propre traduction du *Peri Archôn*. Le rôle de Jérôme n'est donc pas contestable.

Éditions : cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères*, Paris, vol. II, p. 62. — W.A. BAEHRENS, *Origines' Werke* VIII, GCS 33, Leipzig 1925. — P. HUSSON-P. NAUTIN, *Origène. Homélies sur Jérémie I* : SCh 232 et 238, Paris 1976-1977.

Traduction : Française : O. ROUSSEAU, *Origène. Homélies sur le Cantique des cantiques* : SCh 37, Paris 1953.

2. *Homélies d'Origène sur Luc*

Dans sa jeunesse, Jérôme eût aimé multiplier les traductions d'Origène ; et ses amis d'alors, Rufin ou Vincent, comme plus tard Augustin, l'encourageaient dans cette voie. Mais à mesure qu'il se faisait la main, il préféra signer lui-même les commentaires, quitte à y faire entrer à haute dose le travail d'Origène ou de ses émules orientaux. Il s'adonna encore à traduire Origène ou Didyme, mais désormais dans l'intention maligne de dévoiler les larcins ou les faiblesses des autres traducteurs.

Ainsi pour les trente-neuf homélies d'Origène sur Luc, traduites en 390 ; elles visent à faire pièce au commentaire d'Ambroise sur le même Évangile : « geai paré des plumes du paon » (préface de Jérôme à sa traduction). Les *Questions hébraïques* sur la Genèse peuvent attendre, il faut montrer à Paule et Eustochium le peu d'originalité de l'évêque de Milan.

Édition : M. RAUER, *Origenes' Werke* IX (GCS), Leipzig 1930.

Traduction : Française : H. CROUZEL, *Origène. Homélies sur saint Luc* : SCh 87, Paris 1962.

3. *Le Periarchon d'Origène*

En 398, à Rome, Rufin avait traduit les quatre livres d'Origène *Sur les principes*, en se présentant comme le continuateur de l'œuvre de Jérôme, et en adaptant au besoin le texte à la sensibilité de son époque. De Bethléem, Jérôme riposta en 399 par une traduction qui soulignait les hérésies. L'ironie du sort, bien regrettée des érudits modernes, a fait que les copistes, mettant à l'index le livre hérétique hiéronymien, ont conservé le texte édifiant de Rufin.

Traduction : Française : M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, Paris, 1976.

4. *Le De Spiritu Sancto de Didyme*

Suivant pas à pas les traductions d'Origène, nous avons laissé en arrière, dans les années 387-390, la traduction du traité de Didyme sur le Saint-Esprit. Ici encore, le motif de Jérôme est l'envie de déconsidérer le traité d'Ambroise sur le même sujet, où, à son habitude, l'évêque de Milan pillait des modèles grecs. Le texte latin est d'autant plus précieux que l'original a disparu.

Éditions et études : cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères*, vol. III « Didyme » p. 135. — L. DOUTRELEAU, *Étude d'une tradition manuscrite : le « De Spiritu Sancto » de Didyme*, Kyriakon, Festschrift J. Quasten I, Münster, 1970, 352-389.

4. TRADUCTIONS DE DOSSIERS POLÉMIQUES

Parmi les lettres de Jérôme, on rencontre un certain nombre de pièces de Théophile d'Alexandrie, d'un synode de Jérusalem, ou d'autres textes orientaux, traduites et diffusées en Occident par humeur processive. Citons l'*Ep.* 51, d'Épiphane à Jean de Jérusalem (394) ; les *Ep.* 87 et 89, de Théophile à Jérôme (399 et 400) ; l'*Ep.* 90, de Théophile à Épiphane, et l'*Ep.* 91, d'Épiphane à Jérôme (400) ; les *Ep.* 92 et 93, synode de Théophile et réponse du synode de Jérusalem, avec l'*Ep.* 94, lettre particulière de Denys de Lydda (400) ; les *Ep.* 96, 98 et 100, lettres pascales de Théophile, traduites en 403 et 404 ; l'*Ep.* 113, de Théophile à Jérôme (405). Jérôme n'hésitait pas à retoucher quelque peu son modèle, pour en tirer meilleur parti devant le public, et il fait l'apologie de ce procédé dans l'*Ep.* 57, *« De optimo genere interpretandi »*, à Jean de Jérusalem.

On peut rattacher à ce dossier la traduction d'un petit traité *In Isaiam*, composé peut-être par Théophile, contre Origène. Que la traduction soit de Jérôme n'est pas établi. Cette pièce a été publiée par G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* III, 3, Maredsous 1903, 103-122. Voir L. CHAVOUTIER, *Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du Traité contra Origenem de Visione Isaiae*, VC 14 (1960) 9-14.

5. PACHOMIANA

Après la mort de Paula, en 404, Jérôme chercha une consolation dans la traduction de documents coptes, issus du milieu pachômien, qu'on lui communiqua en traduction grecque. Ils sont rédigés dans une langue très simple, et la traduction leur a gardé ce caractère. La découverte récente de longs fragments de l'original a confirmé la valeur de la traduction de Jérôme, tout en mettant en évidence la difficulté qu'il éprouvait à se représenter un milieu aussi différent.

Éditions : A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932 (*Praecepta ; Praecepta et Instituta ; Praecepta atque Iudicia ; Praecepta ac Leges ; Epistulae S. Pachomii ; Epistula Theodori ; Liber Orsiesii*. — Les *Monita Pachomii* n'appartiennent pas à la version de Jérôme, et constituent une autre recension de l'*Ep.* 3). Fragments coptes en appendice à Boon, mieux dans L.T. LEFORT, *Œuvres de s. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 159-160, Louvain 1964. Puis H. QUECKE a retrouvé des fragments coptes et grecs des lettres de Pachôme : *Die Briefe Pachoms*, Regensburg 1975. — E. KRISCHKER, *Zur Sprache der Regula Pachomii in der lateinischen Version des Hieronymus*, Diss. Vienne 1966.

6. COMMENTAIRES BIBLIQUES

Nous avons parcouru l'ensemble des traductions au sens propre. Mais il faut continuer dans la même ligne, car les commentaires bibliques de Jérôme sont en grande partie des adaptations ; il tire parti de la riche bibliothèque de Césarée.

Il faudrait commencer par citer un bon nombre de lettres, qui constituent de petits traités exégétiques, ou (du moins) dans lesquelles sont enchâssées des dissertations érudites et mystiques : lettres 18A et 18B, à Damase, sur Is 6 ; lettre 28, à Damase, sur l'*Hosanna* ; lettre 21, au même, sur le fils prodigue ; et tant d'autres à la suite. Ces correspondances suivent la même évolution que les traités : au début, l'esprit est origénien, puis on passe peu à peu à la critique littéraire et textuelle (par exemple, l'*Ep.* 106, qui date de 404).

Le premier commentaire fut tenté à Antioche, vers 374 ; il s'attachait, Dieu sait pourquoi, au livre d'Abdias. Dans la suite, Jérôme en rougissait, et il le fit disparaître. Les travaux exégétiques entrepris à Rome sont oraux, ou se limitent aux dimensions d'une lettre ; la méthode de Jérôme est en train de se former.

1. Commentaires sur saint Paul

C'est par l'épître à Philémon que Jérôme, arrivé à Bethléem, commença à initier ses filles spirituelles à l'Écriture ; et il en donne une explication historique et concrète, en 386. Il passe ensuite aux Galates, regardant de haut le commentaire latin qu'en avait donné Marius Victorinus, et énumérant ses sources grecques, Origène d'abord, puis Didyme, Apollinaire de Laodicée, Eusèbe d'Émèse, et d'autres. Suit l'épître aux Éphésiens ; nous avons conservé une partie de l'original grec d'Origène, que Jérôme a partiellement suivi — il ne s'en cache pas (PL 26, 442C) — en empruntant aussi à Didyme et Apollinaire. À propos de la

préexistence des âmes, il combat Origène, mais sans le nommer. Ce cycle paulinien, qui n'a duré que quelques mois, se clôt par un livre sur l'épître à Tite. L'expérience palestinienne et un intérêt croissant pour les Hexaples et le texte hébreu expliquent l'abandon de ce cycle. On se rappelle que Jérôme n'a pas pris le temps de corriger la version latine des épîtres pauliniennes.

Édition : PL 26.

Études récentes : M.A. SCHATKIN, *The Influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians*, VC 24 (1970) 49-58. — V. BULHART, *Textkritisches* VII : RB 72 (1962) 131-132 (sur *In Eph.*). — F. DERRIAU, *Le Commentaire de Jérôme sur Éphésiens nous permet-il de connaître celui d'Origène ?* : Origeniania, Bari 1975, 163-179. — P. NAUTIN, *La Date des commentaires de Jérôme sur les Ep. Paul.* : RHE 74 (1979) 5-12.

2. *Sur l'Écclésiaste*

C'est à Rome déjà que Jérôme avait parcouru, oralement, l'Écclésiaste avec Blesilla. Cinq ans après la mort de son élève (389 ?), il reprit, en mémorial, ses notes sur ce livre qui enseigne la vanité du monde. Il suit le texte grec de la Septante, mais en tenant compte de l'hébreu et des versions hexaplaires. À côté des commentateurs grecs, il fait grand cas de leçons reçues d'un rabbin. Comme les commentaires sur Paul, ce texte écrit semble souvent refléter un contact oral vivant et animé, où les observations de l'hébraïsant se mêlent à la conférence spirituelle.

Édition : M. ADRIAEN CCL 72 (1959), 247-361.

3. *Commentarioli in Psalmos*

D'excellents manuscrits conservent de brèves notes, qu'ils nomment *Excerpta*, mais qui ne sont pas extraites d'une œuvre plus complète : ce sont des Scholies, à l'imitation de celles d'Origène et visant à compléter la série qu'il avait consacrée au psautier. Ce n'est qu'en 1895 que G. Morin les a publiées. Elles sont antérieures à la traduction du psautier sur l'hébreu, et même, semble-t-il, à celle sur le grec hexaplaire, et se situent à Bethléem vers 390.

Édition : J. MORIN PLS 2, 95-125 CCL 72, 163-245.

4. *Questions hébraïques sur la Genèse*

Dans la littérature grecque, le genre littéraire des « questions » était consacré à la discussion philologique et philosophique des auteurs, comme Homère ou Platon ; il avait été pratiqué par Aristote, Plutarque, Porphyre. Philon, puis Eusèbe et Acace de Césarée, enfin l'Ambrosiaster en Occident avaient déjà employé ce titre pour des ouvrages exégétiques, et plusieurs lettres de Jérôme constituaient déjà de petites monographies dans le même genre. Le titre de *Quaestiones hebraicae* fut donné, vers 392, à une recherche audacieuse de critique textuelle, avec appel aux traditions rabbiniques, aux diverses versions grecques, avec un peu d'histoire, de géographie et de théologie. On reste proche des *Commentarioli* ou Scholies, mais la méthode s'affirme nette. L'ouvrage devait s'étendre à toute la Bible ; mais une fois la Genèse terminée, Jérôme préféra fonder ses travaux sur une nouvelle version à partir de l'hébreu.

Édition : P. DE LAGARDE CCL 72 (1959), 1-56.

5. *Commentaires sur les Prophètes*

Le seul vaste commentaire d'ensemble réalisé par Jérôme est l'œuvre magistrale consacrée aux Prophètes. Dès 374, nous avons vu le jeune bibliste s'intéresser à Abdias. En 393, en même temps qu'il traduit de l'hébreu, il commente cinq petits prophètes, d'abord Nahum, puis Michée (où la tradition de l'exégèse messianique résiste encore à la pression de la science juive), Habacuc, et plus rapidement Sophonie et Aggée. Ce doit être à la même époque qu'il s'essaie à Isaïe, dans ce qu'on a appelé l'*Adbreviatio*, consacrée aux cinq premiers versets du chapitre I. À l'automne 396, il commente Jonas et de nouveau Abdias (pour effacer son péché de jeunesse, d'un allégorisme qui le faisait désormais rougir), puis les dix visions d'Isaïe (ce qui est devenu par la suite le livre V du grand commentaire d'Isaïe). L'immense enquête de Y.M. Duval a situé dans l'ensemble de la tradition le travail de Jérôme sur Jonas ; rien ne suggère mieux quelles lectures supposait, avant même de passer à l'examen du texte, l'étude de l'état des questions. Plus tard vient le traitement systématique. En 406, les cinq petits prophètes encore manquants, Zacharie, Malachie, Osée, Joël et Amos ; ceux qui sont historiquement les plus significatifs ont été laissés pour la fin. Puis Daniel (407), Isaïe (408-410), Ézéchiel (411-414), enfin Jérémie,

laissé inachevé par la mort de l'exégète (415-419). Les délais s'allongent, Jérôme, fatigué, lutte contre le temps.

Dans ces commentaires, la méthode est parfaitement au point. Jérôme donne un double lemme, traduction de l'hébreu (autrement dit, sa Vulgate parfois retouchée), puis de la Septante (une version latine, s'appuyant sans doute sur le texte reçu, mais le corrigeant d'après le grec). La longueur des lemmes dépend de la cohérence du texte à étudier : elle peut aller jusqu'à une vingtaine de versets. Vient alors un commentaire littéral, consacré essentiellement à la discussion des versions hexaplaires, puis un commentaire spirituel, en référence au Christ ou à l'Église fondé en général sur la version grecque, traduit ou adapté d'Origène ou de quelque autre auteur grec. Pour le livre de Zacharie, par exemple, où le texte d'Origène manquait, Jérôme avait prié Didyme d'en faire un commentaire — que l'on a retrouvé sur papyrus, à Toura — et il se borne presque à en faire une « copie conforme », comme l'a montré L. Doutreleau. Les remarques empruntées à la tradition rabbinique ne sont pas au premier plan ; Jérôme a peut-être perdu ou espacé ses contacts personnels.

Édition : M. ADRIAEN et F. GLORIE, CCL 73-76 (1963-1970).

Traduction : Française : P. ANTIN, *S. Jérôme, Sur Jonas :* SCh 43, Paris 1956.
Italienne : S. COLA, *S. Girolamo. Commento a Daniele,* Rome 1966.

Études : S. GOZZO, *De s. Hieronymi Commentario in Isaiae librum :* Antonianum 35 (1960) 49-80 ; 169-214. — L. DOUTRELEAU, *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie, I :* SCh 83, Paris 1962, 129-137. — J. BRAVERMAN, *Rabbinic and Patristic Tradition in Jerome's Commentary on Daniel :* Thèse Yeshiva Univ., New York 1970. — Y.M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de s. Jérôme,* 2 vol., Paris 1973. — ID., *S. Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme :* Epektasis, Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, 551-570. — ID., *Origine et diffusion de la recension de l'In prophetas minores hiéronymien de Clairvaux,* RH des Textes 11 (1981) 277-302. — I. AUERBACH, *Ein Fragment des Daniel-Komm. von Hieronymus im Staatsarchiv Marburg :* Festschrift W. Heinemeyer, ADSSW 23 (1977) 55-103.

6. Sur saint Matthieu

En 398, Eusèbe de Crémone, un des compagnons de Bethléem, qui devait rentrer en Italie demanda un *Commentaire sur saint Matthieu*, bref et littéral. Jérôme se hâte, pris de court. Il cite une vaste bibliographie, commençant par Origène, mais il n'a pas le temps de relire les auteurs qu'elle mentionne. Les seuls qui nous restent sont Hilaire et partiellement Origène. Il critique quelquefois le premier, et dépend beaucoup du second ; il fait preuve aussi d'une connaissance de la Bible, des Lieux saints, des méthodes philologiques. C'est d'Origène qu'il tient ce qu'il dit connaître des Juifs, mais les précieuses citations de l'Évangile selon les Hébreux semblent être de première main. Sur les questions dogmatiques, il est déjà conscient des erreurs d'Origène qu'il critique.

Édition : D. HURST-M. ADRIAEN CCL 77 (1969).

Traduction : Française : E. BONNARD, *S. Jérôme. Commentaire sur Matthieu :* SCh 242. 259, Paris 1977-1979.

Étude : A. OLIVAR, *Trois nouveaux fragments en onciale du Commentaire de Jérôme sur l'Évangile de Matthieu :* RB 92 (1982) 76-81.

7. Sur l'Apocalypse

Ce livre étant frappé de suspicion chez les Grecs, Jérôme n'a guère de modèle oriental à sa disposition. À une date que nous ne pouvons préciser, mais qui ne peut guère appartenir ni à sa maturité ni à sa vieillesse, il remania le commentaire de Victorin de Pettau († 304), en corrigeant quelques erreurs, en améliorant le style, et en tirant parti du commentaire de Tyconius.

Édition : J. HAUSSLEITER, CSEL 49 (1916), PLS 1 103-172 - cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères*, vol. II, 487-490.

7. LES HOMÉLIES

Certaines pages des commentaires, surtout des plus anciens, laissent entrevoir un entretien spirituel et érudit entre Jérôme et ses dévotes amies. À Bethléem, il avait l'habitude de prêcher, surtout le dimanche, sans prétentions littéraires, et même avec bon nombre d'erreurs de mémoire et d'imprécisions dogmatiques. Ces homélies monastiques, pleines de renvois à l'hébreu, ne sont pas entrées dans les homéliaires médiévaux, ni même dans les anciennes éditions, et c'est de nouveau G. Morin qui les a exhumées des manuscrits, et qui a fait la démonstration de leur authen-

ticité. On en a encore retrouvé quelques-unes après lui. La plupart ont pour origine des psaumes, d'autres des péricopes évangéliques (en particulier sur Marc, ce qui est exceptionnel), d'autres s'inspirent directement des fêtes ou de la préparation des catéchumènes (moines). Les homélies sur les psaumes peuvent présenter, en même temps, un lien étroit avec le cycle liturgique. Si Jérôme avait eu le temps de les mettre au point, peut-être eût-il rédigé le commentaire d'ensemble sur le psautier que préparaient les *Commentarioli* et auquel il rêva toute sa vie (cf. *In Isaiam* 63,3-6, CCL 73A, 723, 32-35, et *In Jeremiam* 2,12-13, CCL 74, 18, 20-21). C'est un médiocre écrivain médiéval qui réalisera cette tâche, en tirant parti du matériel authentique, dans le pseudo-hiéronymien *Breviarium in Psalmos* (PL 26, 821-1270).

De nombreuses homélies font allusion à la controverse origéniste ; aucune ne semble connaître la controverse pélagienne, tandis que l'on rencontre des formules peu prudentes sur le problème de la grâce. Morin tend à dater l'ensemble des années 400. Quelques textes pourraient avoir été prononcés à Jérusalem.

Éditions : G. MORIN, CCL 78 (1958). — J.P. BOUHOT, *L'homélie In Joannem Evangelistam de s. Jérôme :* REAug 16 (1970) 227-231. — A. VACCARI, *Frammento di un perduto Tractatus di S. Girolamo :* Scritti di erudizione e filologia, II, Rome 1958, 75-80.

Traductions : Anglaise : M.L. EWALD, *S. Jerome. The Homilies I-II ;* FC 54 et 55, Washington 1964-1966.
Italienne : R. MINUTI, *S. Girolamo, Commento al Vangelo di s. Marco,* Rome 1965.
Française : M.H. STÉBÉ, *Marc commenté par J.*, PDF 1985.

8. LES SAINTS ERMITES

Dans ses commentaires et ses homélies, l'emprunt que Jérôme fait au grec peut aller de la copie conforme à des souvenirs filtrés et remaniés. Trois biographies romancées qui peignent l'idéal monastique ont des couleurs et des motifs qui évoquent l'Orient, et très particulièrement la *Vie d'Antoine* par Athanase ; mais il laisse libre cours à sa fantaisie personnelle, en s'appuyant peut-être sur quelques informations au sujet des héros, et en tout cas sur des expériences vécues en Syrie ou en Égypte.

1. *Vie de Paul*

Dès son premier séjour au désert syrien, en 374-379, Jérôme fit concurrence à la *Vie d'Antoine* en évoquant un prédécesseur de ce moine, qui aurait vécu et qui serait mort dans la solitude la plus profonde. Si l'on fait abstraction des centaures et des satyres, on peut discerner en filigrane l'idéal qui avait attiré au désert le jeune converti romain.

Édition : PL 23, 17-28.

Études : J.B. BAUER, *Novellistisches bei Hieronymus :* WX 74, 1961, 130-137. — Ph.C. HOELLE, *Commentary on the Vita Pauli of s. Jerome.* Diss. Ohio State Univ., 1953. — P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978. — I. OPELT, *Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes :* RQ 74 (1979) 145-177.

2. *Vie d'Hilarion*

Hilarion de Gaza, père spirituel d'Épiphane de Chypre, semble être une figure historique, même s'il n'est pas certain qu'il ait connu Antoine. Les tentations et les miracles que lui attribue Jérôme portent la marque du génie de l'auteur, qui, par opposition à Paul, veut présenter cette fois un moine en contact avec les hommes. La biographie se situe tout au début du séjour à Bethléem, à la suite des voyages en Syrie et en Égypte (386-390)

Édition : V. DE BUCK, *Acta Sanctorum Octobris IX*, Bruxelles 1869, 43-69.

Étude : J. ROUGE, *Tempête et littérature dans quelques textes chrétiens :* ND 12 (1962) 55-69.

3. *Vie de Malchus*

En 390, Jérôme voulut de nouveau se distraire de ses travaux d'érudition, en révélant les confidences d'un vieillard connu autrefois à Maronia, près du désert de Chalcis ; ce Syrien, originaire de Nisibe, vivait dans la chasteté parfaite avec une femme que des Bédouins, qui l'avaient autrefois fait captif, l'avaient forcé à épouser.

Éditions : PL 23, 55-60. — C.C. MIEROW, *Classical Essays presented to J.A. Kleist*, Saint-Louis 1946, 31-60.

9. LES ÉCRITS POLÉMIQUES

On n'a pas d'édition récente des livres de controverse qui se succèdent tout au long de la carrière de Jérôme ; mais ils ont été analysés par I. Opelt qui fait preuve d'une connaissance approfondie du genre littéraire et d'une rare sympathie pour l'auteur. D'après cet auteur, une « stylisation affective » très sensible n'empêche pas Jérôme de ramener autant que possible le débat sur le terrain de l'exégèse, où il se sent supérieur. D'autres excellents travaux, dus à Y.M. Duval, ont souligné combien Jérôme aime reprendre les armes forgées par d'autres controversistes latins, Tertullien par exemple, ou Hilaire, et les utiliser contre ses ennemis, avec brio, mais au prix d'une présentation caricaturale des thèses pourfendues.

Étude : I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg, 1973.

1. Dialogue contre les lucifériens

Cette *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* se situe vers 382, à la rigueur un peu plus tôt. Lucifer était l'évêque, extrêmiste nicéen, qui avait consacré à Antioche Paulin, l'évêque de Jérôme ; mais son attitude intransigeante avait finalement été blâmée, et ses partisans à Rome étaient en guerre avec Damase. Il refusait de reconnaître l'ordination des évêques qui, à ses yeux, avaient transigé avec l'arianisme. Jérôme se devait de préciser devant Damase la position de Paulin, et il le fait en arguant de la validité du baptême des mêmes ariens, que l'adversaire concédait. L'attitude de l'ensemble de l'Église et les précédents de la querelle entre Cyprien et le pape Étienne sont aussi utilisés. Le ton est exceptionnellement courtois, car, à Antioche, Jérôme soutenait une position toute proche de celle des lucifériens.

Éditions : PL 23, 155-182.

Études : Y.M. DUVAL, *La « manœuvre frauduleuse » de Rimini, Hilaire et son temps*, Paris 1969, 51-103. — ID., *S. Jérôme devant le baptême des hérétiques. D'autres sources de l'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi :* REAug 14, 1968, 145-180.

2. Contre Helvidius

Le *De perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium*, en 383, ferme la bouche à un laïc romain, disciple de l'arien Auxence de Milan, qui avait attaqué le moine Carterius en cherchant à montrer, contre les prétentions de l'ascétisme, que Marie avait vécu dans le mariage après la naissance de Jésus et avait eu de Joseph d'autres enfants. Avec feu, Jérôme explique tous les textes bibliques contestés, et conclut en faisant l'éloge de la virginité.

Édition : PL 23, 183-206.

3. Contre Jovinien

Le moine Jovinien, venu de Milan à Rome, avait écrit contre la valeur de la virginité et de l'ascèse, estimant que le salut acquis par la rédemption du Christ était égal pour tous. Ses thèses avaient été déjà condamnées par le pape Sirice (*Ep.* 7), et par saint Ambroise (*Ep.* 41 et 42), en 390 et 391. La réfutation de Jérôme dépassa le but recherché : l'exégèse proposée pour I Co 7, et les emprunts pittoresques à la littérature païenne antiféminine donnèrent lieu à des murmures, que Jérôme dut apaiser par les lettres 40-50.

Édition : PL 23, 211-338. — Extraits dans E. BICKEL, *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta* I, Leipzig, 1915, 382-420.

Études : F. HEIMANN, *The Polemical Application of Scripture* : SP XII, 1975, 309-316. — Y.M. DUVAL, *Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Iovinianum à Rome en 393 ? :* RHE 75 (1980) 525-557.

4. Contre Jean de Jérusalem

Au cours de la controverse origéniste, Jean de Jérusalem avait envoyé, en juin 396, une apologie à Théophile d'Alexandrie, exposant ses griefs contre Jérôme et Épiphane. Au printemps de l'année suivante, Jérôme composa une violente riposte, et, en dépit de son geste de pénitence pour la fête de Pâques et de la levée de son excommunication, il profita de la première occasion pour faire parvenir à Rome ce texte, avant que Rufin ne rentre en Italie et ne propage une autre version. Plein d'une ironie mordante, le livre discute les erreurs d'Origène.

Édition : PL 23, 355-398.

Études : S. JANNACCONE, *La genesi del cliché antiorigenista e il platonismo origeniano nel Contra Johannem Hierosolymitanum di S. Girolamo :* Giornale

Ital. Filologia 17 (1964) 14-28. — Y.M. DUVAL, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem : de l'arianisme à l'origénisme* : RHE 65 (1970) 353-374. — ID., *Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le Contra Iohannem Hierosolymitanum* : REAug 17 (1971) 227-278. — P. NAUTIN, *Une citation méconnue des Stromates d'Origène* (Contra Iohannem 25) : Epektasis, Mélanges Daniélou, Paris 1972, 373-374.

5. Contre Rufin

À la fin de 397, Rufin, rentré à Rome, avait traduit l'*Apologie pour Origène* de Pamphile et Eusèbe, avec dans sa préface quelques mots en réponse au *Contre Jean de Jérusalem*; en 398, il avait traduit les quatre livres *Sur les principes* d'Origène, avec une préface où il se présentait comme le continuateur de Jérôme, traducteur de plus de soixante-dix homélies et d'un certain nombre de volumes sur l'Apôtre, mais auteur désormais de commentaires plus originaux. En 399, Jérôme traduisit, de façon polémique, les mêmes livres *Sur les principes*, et les fit parvenir à Pammachius avec l'*Ep.* 84, offensante pour Rufin ; plusieurs de ses disciples, en Italie, menaient une campagne contre Rufin. En 400, celui-ci se défendit, par une *Apologie* adressée au pape Anastase, et, en 401, par une *Apologie* contre Jérôme, puis par une lettre (perdue) à ce dernier. C'est en réponse acerbe à ces documents que Jérôme écrivit, en 401 et 402, ses trois livres successifs *Contre Rufin*, de caractère personnel plus que dogmatique.

Éditions : PL 23, 397-492. — P. LARDET, *S. Jérôme. Apologie contre Rufin* : SCh 303, Paris 1983.

6. Contre Vigilance

Le prêtre aquitain Vigilance, qui avait visité Bethléem en 395 et laissé un souvenir peu sympathique, fut dénoncé à Jérôme en 406 comme un ennemi du culte des martyrs, d'usages liturgiques jugés superstitieux, de la prétendue pauvreté monastique, et du célibat du clergé. Jérôme prétend avoir dicté en une nuit le pamphlet violent qui stigmatise ces erreurs.

Édition : PL 23, 339-352.

Études : LUCASSEN, *De polemicus Hieronymus adversus de priester Vigilantius* : Hermeneus 32, 1960, 53-61. — M. MASSIE, *Vigilance polémique hiéronymienne* : BLE 81 (1980) 81-108.

7. Dialogues contre les pélagiens

En 414, Jérôme avait écrit contre Pélage la longue lettre 133. En 415, il adopte la forme dialoguée pour discuter, sans invectives, sur les limites de la liberté de l'homme et, par conséquent, de l'impassibilité à laquelle il peut prétendre. Il est notable que le pélagien, à la fin du livre III, se retire sans rendre les armes, après une discussion d'un bon nombre de textes bibliques. Nous sommes entre les synodes de Jérusalem (juillet) et de Diospolis (décembre), longtemps avant le concile d'Antioche de 417.

Édition : PL 23, 495-590.

10. LA CORRESPONDANCE

La partie littérairement la plus soignée de l'œuvre de Jérôme et la plus lue après sa traduction de la Bible est certainement sa vaste correspondance. On y trouve de petits traités, de caractère souvent exégétique, mais l'ensemble est plus marqué au coin de la personnalité et de la verve de l'auteur que dans les collections analogues. Le corpus des lettres n'est pas transmis tel quel par les manuscrits. Depuis Martianay, on compte 154 lettres authentiques (y compris des lettres adressées à Jérôme, et des traductions de documents grecs intéressant le conflit origéniste) ; mais quelques lettres sont à ajouter, ainsi les lettres reprises de D. de Bruyne par Hilberg, et la prétendue *Ep.* 18 du Pseudo-Jérôme (G. Morin, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3, 1913, 51-60), tandis que les lettres 148-150 sont apocryphes. Les plus célèbres sont celles sur la virginité (22, 130), sur le veuvage (46, 79), sur la vie monastique (14, 58, 122) et la cléricature (52), sur l'éducation des filles (107, 128), et les éloges funèbres de ses disciples féminines (23, 24, 33, 39, 66, 77, 108, 127), de Népotien et Lucinus (60, 75). L'édition Hilberg manque de préfaces et d'index, et elle n'a pas toujours pu examiner les manuscrits plus anciens. La *Bibliotheca* de B. Lambert orientera désormais les recherches.

Éditions : I. HILBERG, CSEL 54 (1910-1918). Ep. 57 éd. G.J.M. Barteling, Leiden, 1980.

Traductions : *Anglaise* : C.C. MIEROW-T.C. LAWLER, Westminster 1963 ss.

Espagnole : D. RUIZ BUENO, Madrid 1962.
Française : J. LABOURT I-VIII, *Les Belles Lettres,* Paris 1949-1963.
Italiennes : S. COLA, I-IV, Rome 1960-1964. — P.G. CIRILLO, *S. Girolamo. Le tre lettere del santo Dottore a s. Paolino di Nola,* s. l. 1958. — S. ALIOTTA, *Lettera a Leta,* Syracuse, 1959.
Portugaise : Cartas spirituais, Lisbonne 1960.

Études : M. MARCOCCHI, *Motivi umani e cristiani nell'epistolario di s. Girolamo,* Milan 1947. — R. GRÜNDEL, *Des Hieronymus Briefe. Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit,* Thèse, Leipzig 1958. — P. ANTIN, *Authenticité de Jérôme ep.* 53, 1, 4 : SE 10 (1958) 359-362. — V. RECCHIA, *Verginità e martirio nei « colores » di s. Girolamo* (*ep.* 24) VetChr 3 (1966) 45-68. — J.J. THIERRY, *Some Notes on Ep. 22 of St. Jerome :* VC 21 (1967) 120-127. — E. HENDRIKX, *S. Jérôme en tant qu'hagiographe (ep.* 108) : CD 181 (1968) 661-667. — P. DEVOS, *Une fausse lecture de la lettre 108 de s. Jérôme :* AB 87 (1969) 213. — T.C. LAWLER, *Jerome's First Letter to Damasus (ep. 15) : Kyriakon,* Festschrift J. Quasten, II. Münster 1970, 548-552. — C. VITELLI, *Hieronymi praef. ep. 65 :* VetChr 9 (1972) 77-92. — C. SCHÄUBLIN, *Textkritisches zu den Briefen des Hieronymus :* Museum Helveticum 30 (1973) 55-62. — P. NAUTIN, *Les lettres romaines de S. Jérôme,* in : *Origène* I, Paris 1977, 284-288 (*ep.* 20-37, inspirée d'Origène). — *L'ep. 33, 4 De viris inlustribus,* ibid. 214-219 ; 227-240. — H. DONNER, *St. Sophronius Eusebius Hieronymus. Die Pilgerfahrt der römischen Patrizierin Paula und ihrer Tochter Eustochium nach Bethlehem,* in *Zeugnis und Dienst. Festabe G. Besch,* Bremen (1974) 20-47. — G. BARTELINK, *Quelques observations sur la lettre 57 de S. Jérôme :* RB 86 (1976) 296-306. — *La Date de la mort de Pauline :* Aug 18 (1978) 547-550. — P. LARDET, *Epistolaires médiévaux de s.J. :* FreibZPhilTheol 28 (1981) 271-289.

11. CULTURE ET THÉOLOGIE

La doctrine de Jérôme n'est ni très personnelle, ni même très cohérente : il fait profession de puiser aux sources grecques, et de les citer abondamment au bénéfice du lecteur, qui n'a qu'à choisir. Même sur des points où il prend nettement position, comme le canon hébraïque, ou l'autorité exclusive de la *veritas hebraica*, il n'a aucun scrupule à citer (après Origène ou quelques autres) des deutéro-canoniques ou à commenter une variante de la Septante. Une fois les controverses entamées sur l'origénisme ou le pélagianisme, il sera habituellement vigilant, mais, même sur ces points, ses écrits antérieurs prêtent le flanc aux critiques d'un Rufin.

Les études les plus nombreuses et les plus riches s'intéressent

à sa culture classique ou chrétienne. C'est par elle qu'il a exercé une puissante influence sur le monde médiéval et la Renaissance ; et discerner les sources où il puise sa doctrine spirituelle ou sa polémique, c'est s'assurer l'intelligence profonde de sa vraie originalité. Celle-ci se manifeste surtout sur le terrain exégétique et sur celui de l'ascèse.

1. *Les auteurs classiques grecs*

Jérôme voudrait laisser croire qu'il a lu poètes et philosophes grecs, mais il jette alors de la poudre aux yeux, sauf en ce qui concerne quelques œuvres de Porphyre, trouvées peut-être dans la bibliothèque de Césarée. Il cite de seconde main, à travers des classiques latins ou des Pères grecs.

Études : P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris 1948². — M.V. ANASTOS, *Porphyry's Attack on the Bible, Studies in honor of H. Caplan,* éd. by L. Wallach, Ithaca 1966, 421-450. — B.R. ROSS, *Vernachlässigte Zeugnisse klassischen Literatur bei Augustin und Hieronymus :* RhM 112, 1969, 154-166. — ID., *Noch einmal Hieronymus und Platon's Protagoras :* RhM 115, 1972, 290-291.

2. *Les classiques latins*

Nous avons parlé du fameux « songe » du désert de Chalcis, damnant Jérôme pour ses lectures cicéroniennes (Cicéron était sans doute une figure symbolisant des auteurs plus scabreux) et du prétendu serment prononcé à cette occasion et auquel Jérôme aurait tant manqué ensuite, selon Rufin. De fait, une maîtrise exceptionnelle de Virgile, de Cicéron, et de tant d'autres, y compris les satiristes, est une des forces majeures de Jérôme. Cela compromet parfois l'équilibre, soit de son ascèse *(Contre Jovinien)*, soit de ses polémiques *(Contre Rufin)*. Mais, à n'en pas douter, cette expérience littéraire a favorisé ses dons exégétiques.

Études : G. PUCCIONI, *Il problema delle fonti storiche di s. Girolamo :* Annali Scuola Norm. Sup. Pise 25 (1956) 191-212. — H. HAGENDHAL, *Latin Fathers and the Classics,* Göteborg 1958 (fondamental). — P. COURCELLE, *La postérité chrétienne du Songe de Scipion :* RELA 36 (1958) 205-234. — F.M. BRIGNOLI, *L'oscurità del Timeo platonico secondo Cicerone e Girolamo :* Giornale Ital. Filologia 12 (1959) 59-63. — H.T. ROWELL, *A Quotation from Marcus Caelius Rufus in St Jérôme* (= Quintiliano) : Eranos 1959. — L. ALFONSI, *La traduzione ciceroniana dell'Economia di Senofonte :* Ciceroniana 3 (1961) 7-17. — I. OPELT, *Ein Senecazitat bei Hieronymus :* JAC 6 (1963) 175-176. — S. JANNACCONE, *S. Girolamo e Seneca :* Gior-

nale Ital. Filologia 16 (1963) 326-328. — ID., *Sull'uso degli scritti filosofici di Cicerone da parte di s. Girolamo : ibid.* 17 (1964) 329-341. — R. GODEL, *Réminiscences de poètes profanes dans les Lettres de s. Jérôme :* Museum Helveticum 21 (1964) 65-70. — G. BRUGNOLI, *Donato e Girolamo :* VetChr 2 (1965) 139-149. — W. TRILLITZCH, *Hieronymus und Seneca ;* Mittelat. Jahr. 2 (1965) 42-54. — A. CAMERON, *St Jerome and Claudian :* VC 19 (1965) 111-113. — A.M. FICKE, *Hieronymus Ciceroniamus :* TP 96 (1965) 119-138. — F. GLORIE, *Sources de s. Jérôme et de s. Augustin :* SE 18 (1967-68) 451-477. — C.P. JONES, *The Younger Pliny and Jerome :* Phoenix 21 (1967) 301. — A. CAMERON, *Echoes of Vergil in St Jerome's Life of St. Hilarion :* CPh 63 (1968) 55-56. — J. PRÉAUX, *Les quatre vertus païennes et chrétiennes :* Hommag. M. Renard I, Bruxelles 1969, 639-657. — I. OPELT, *Lukrez bei Hieronymus :* Hermes 100 (1972) 76-81. — F. TRISOGLIO, *S. Girolamo e Plinio il Giovane :* Rivista Ital. Studi Classici 21 (1973) 343-383. — H. HAGENDHAL, *Jerome and the Latins Classics :* VC 28 (1974) 216-227.

Langue de Jérôme : J.G. PRÉAUX, *Procédés d'invention d'un sobriquet par s. Jérôme :* Latomus 17 (1958) 659-664. — G. DEL TON, *De latino scribendi genere s. Hieronymi :* Latinitas 9 (1961) 167-174. — P. NAUTIN, *Unius esse :* VC 15 (1961) 40-45. — W. CLAUSEN, *Concava verba :* CPh 59 (1964) 38. — D.S. WIESEN, *St. Jerome as a Satirist,* Ithaca 1964. — G.Q.A. MEERSHOEK, *Le Latin biblique d'après s. Jérôme,* Nijmegen 1966. — D.F. HEIMANN, *Latin Word Order in the Writings of St. Jerome, Vita Pauli, Vita Malchi, Vita Hilarionis,* Diss. Uni Columbus 1966. — P. ANTIN, *A la source de « singularitas », vie monastique :* ALMA 36 (1967-1968) 111-112. — ID., *Mots « vulgaires » chez s. Jérôme :* Latomus 30 (1971) 708-709. — A.F. MEMOLI, *Diversità di posizioni e apparenti incoerenze degli scrittori latini cristiani di fronte all'eloquenza classica :* Aevum 43 (1969) 114-143. — L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical,* Paris 1981. — G.J.M. BARTELINK, *Les observations de Jérôme sur des termes de langue courante et parlée :* Latomus 38 (1979) 193-222.

3. *Les auteurs chrétiens antérieurs*

Il n'existe que peu de travaux de bonne qualité consacrés aux sources de Jérôme, si on excepte ceux d'Y.M. Duval pour les œuvres polémiques et celles qui concernent Origène, en dehors de ce qui a déjà été mentionné dans les traductions et les commentaires.

Études : Origène : H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène* (Instr. Patr. 8), Steenbrugge 1971 (Origène, Querelle origéniste). — P. NAUTIN, *Une citation méconnue des Stromates d'Origène :* Epektasis, Mélanges Daniélou, Paris 1972, 373-374. — G.F.M. BARTELINK, *Les Oxymores « Desertum civitas » et « Desertum floribus vernans » (ep.* 14, 10*) :* Studia Monastica

15 (1973) 7-15. — C. TIBILETTI, *Un Opuscolo perduto di Tertulliano « Ad amicum philosophum » :* Acta Acc. Sc. Torino 95 (1960-1961) 122-126. — Y.M. DUVAL, *La Lecture de l'Octavius de Minucius à la fin du IVe siècle :* REAug 19 (1973) 56-68.

Traductions du grec : P. SERRA-ZANETTI, *Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e s. Girolamo :* Atti I Congr. Studi Ciceroniani II, Rome 1961, 355-405. — A. RONCONI, *Note a s. Girolamo revisore del testo latino dei Vangeli :* RCCM 7 (1965) 962-971. — B. STUDER, *À propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin :* VetChr 4 (1968) 137-155. — F. WINKELMANN, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Uebersetzungstheorie und Methode : Kyriakon,* Festschrift J. Quasten, Münster 1970, II, 532-542.

4. *Le philologue orientaliste*

La curiosité, les centres d'intérêt et la compétence de Jérôme changent au cours de sa vie et ne suivent pas une ligne continue. Ses contacts avec les rabbins sont mieux attestés à Rome et au début de son séjour à Jérusalem. Il a dû en exagérer l'importance, s'attribuant ce qui revenait aux livres. Il reste que les *Hexaples*, perdus pour nous, lui ont offert une documentation exceptionnelle, qu'il s'agisse de ses traductions ou de ses commentaires.

Études : J.H. MARKS, *Der textkritische Wert des Psalteriums Hieronymi iuxta Hebraeos,* Winterthur 1956. — W.H. SEMPLE, *St. Jerome as a Biblical Translator :* BJL 48 (1965) 227-243. — F. VATTIONI, *Saggio sulla Volgata dei Proverbi :* VetChr 2 (1966) 143-160. — ID., *S. Girolamo e l'Ecclesiastico : ibid.* 3 (1967) 131-149. — J. BARR, *St. Jerome's Appreciation of Hebrew :* BJC 49 (1967) 281-302. — E. BURSTEIN, *La Compétence en hébreu de s. Jérôme,* Diss., Paris 1971. — J.T. CUMMINGS, *St. Jerome as Translator and Exegete :* SP XII, Berlin 1975, 279-282. — C. ESTIN, *S. Jérôme. De la traduction inspirée à la traduction relativiste :* RBibl 88 (1981) 199-215. — H.P. RÜGER, *Hieronymus, die Rabbinen und Paulus, Zur Vorgeschichte des Begriffspaars « innere » und « äussere Mensch » :* ZNW 68 (1977) 132-137. — P. NAUTIN, *Origène,* Paris, 1977, 326-333.

5. *Principes d'herméneutique et d'exégèse*

Jérôme se trouvait à la confluence d'une tradition exégétique latine, qu'il ne prise pas, de nombreux courants grecs et de la science judaïque. Il finit par acquérir une expérience exceptionnelle. Il commente peu le Nouveau Testament, mais sa foi dans le Christ demeure pour lui la clef de l'interprétation de

l'Ancien Testament. Il est intéressant de voir comment se combinent chez lui ces divers facteurs.

Études : générales : A. PENNA, *I titoli del Salterio siriaco e s. Girolamo :* Bibl 40 (1959) 177-187. — P. BENOIT, *L'inspiration de la LXX d'après les Pères : Exégèse et Théologie* 3, Paris 1968, 69-89. — P. JAY, *Le Vocabulaire exégétique de s. Jérôme dans le Commentaire sur Zacharie :* REAug 14 (1968) 3-16. — J.F. HERNANDEZ MARTIN, *San Jerónimo y los déuterocanónicos del Antiguo Testamento :* CD 182 (1969) 373-384. — W. HAGEMANN, *Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus,* Trier 1970. — P. JAY, *Remarques sur le vocabulaire exégétique de s. Jérôme :* SP X, Berlin 1970, 187-189. — ID., *Allegoriarum nubilum chez s. Jérôme :* REAug 22 (1976) 82-89. — Y.M. DUVAL, *Jérôme et Origène avant la querelle origéniste :* Aug 24 (1984) 471-494.

Points particuliers : R. ARBESMANN, *The Daemonium meridianum and Greek and Latin Patristic Exegesis :* Traditio 14 (1958) 17-31. — S. LYONNET, *Expiation et intercession. A propos d'une traduction de s. Jérôme :* Bibl 40 (1959) 885-901. — A. PENNA, *The Vow of Jephtah in the Interpretation of St. Jerome :* SP IV, Berlin 1961, 162-170. — R. CANTALAMESSA, *Ratio Paschae. La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino :* Aevum 44 (1970) 219-241. — J.J. ARCE, *La epistola 37 de s. Jerónimo y el problema di Tartessos igual a Tarshish biblica :* Latomus 33 (1974) 943-947.

6. *Ecclésiologie et anthropologie*

Études : J. LECUYER, *Le Problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie :* BLE 65 (1964) 242-257. — J.M. DA CRUZ PONTES, *Le Problème de l'origine de l'âme de la Patristique à la solution thomiste :* RTAM 31 (1964) 175-229. — Y. BODIN, *S. Jérôme et l'Église,* Paris 1966. — ID., *S. Jérôme et les laïcs :* REAug 15 (1969) 133-147. — J. D. ADAMS, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community,* New Haven 1971.

7. *Morale et ascétisme*

Études : E. DEKKERS, *Profession. Second Baptême. Qu'a voulu dire s. Jérôme :* HJB 77 (1958) 91-97. — D. DUMM, *The Theological Basis of Virginity according to St. Jerome,* Latrobe 1961. — S. VISINTAINER, *La dottrina del peccato in s. Girolamo,* Thèse, Rome 1962. — A. DIHLE, *Buddha und Hieronymus :* Mitellat. Jahrb. 2 (1965) 38-41. — I.S. NOZIK, *The Ascetical Doctrine of St. Jerome,* Thèse Fordham Univ. 1966. — J. DITTBURNER, *A Theology of Temporal Realities. Explanation of St. Jerome,* Thèse, Rome 1966. — L. LAURITA, *Insegnamenti ascetici nelle lettere di s. Girolamo,* Diss., Rome 1967. — P. ANTIN, *S. Jérôme directeur mystique :* Rev. d'hist. de la spiritualité 48 (1972) 25-29. — P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine :* RSR 62 (1974) 7-54. — C. MICAELI, *L'influsso di Tertulliano su Girolamo; le opere sul matrimonio e le seconde nozze :* Aug 19 (1979) 415-429.

12. AUTORITÉ POSTHUME

L'importance de Jérôme se mesure à la quantité de manuscrits de ses œuvres, et au nombre d'apocryphes mis sous son nom, énumérés par B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana* (*supra*, p. 293). Elle se mesure aussi à la fréquence des mentions dans les Florilèges, tel le *Liber Scintillarum*, aux citations faites par les auteurs, aux imitations, au culte liturgique.

Études : B. THORSBERG, *Une hymne en l'honneur de s. Jérôme :* Études sur l'hymnologie mozarabe, Stockholm 1962, 107-136. — I. OPELT, *Quellenstudien zu Eucherius :* Hermes 91 (1963) 476-483. — S. PRICOCO, *Sidonio Apollinare, Girolamo e Rufino :* Acta Philologica 3 (Mélanges N. I. Herescu), Rome 1964, 299-306. — J. SCHWARTZ, *Arguments philologiques pour dater l'Histoire Auguste :* Historia 15 (1966) 454-465. — A. DE VOGÜÉ, *L'Origine d'une interpolation de la Règle bénédictine :* Scriptorium 21 (1967) 72. — R. GRÉGOIRE, *Prières liturgiques médiévales en l'honneur de s. Jérôme :* Studi Medievali III 9 (1968) 580-588. — K.S. FRANK, *Isidor von Sevilla. Das « Mönchskapitel » und seine Quellen :* RQ 67 (1972) 29-48. — R. ETAIX, *Un ancien florilège hiéronymien :* SE 21 (1972-1973) 5-34. — A. DE VOGÜÉ, *Deux emprunts de la Règle columbanienne :* Rev. d'hist. de la Spiritualité 49 (1973) 129-134. — R. GRÉGOIRE, *Le succès d'une erreur historique de s. Jérôme :* RB 88.

RUFIN LE SYRIEN

En parlant de la Vulgate, nous avons dit que c'est à Rufin le Syrien que l'on attribue aujourd'hui la révision vulgate de Paul, des épîtres catholiques, et probablement des Actes et de l'Apocalypse. On ne connaît rien de ses origines, son surnom « Syrien » lui vient sans doute du fait qu'il séjourna au monastère de Bethléem jusqu'au printemps 399, avant de porter à Rome les *Ep.* 81 et 84 de Jérôme, et sa traduction des *Principes* d'Origène. Jérôme le qualifie de « saint prêtre ». Il se lia vite chez Pammachius avec le groupe de Pélage. Il est l'auteur d'un *Liber de fide* qui date d'avant 411, et peut-être d'un *Libellus de fide*. On ignore comment il mourut.

Éditions : E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I, 5, Berlin 1924, 4-5 *(Libellus de fide)*. — M.W. MILLER, *Rufini presbyteri Liber de fide*, Washington 1964 (PL 21, 1123-1154).

Études : A. VACCARI, *Rufini presbyteri Liber de fide* : Greg 42 (1961) 733-736. — F. REFOULÉ, *Le Libellus fidei de Rufin* : REAug 9 (1963) 41-49. — H.I. MARROU, *Les Attaches orientales du pélagianisme* : CRI 1968, 459-472. — G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism* : August. Studies 1 (1970) 31-47. — H. RONDET, *Rufin le Syrien et le Liber de fide* : AugL 22 (1972) 531-539. — E. TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius* : August. Studies 3 (1972) 61-95.

RUFIN D'AQUILÉE

La vie de Tyrannius Rufinus recoupe en partie celle de Jérôme, il n'y a donc pas à la reprendre entièrement. Né à Concordia vers 345, étudiant à Rome (359-368), membre du groupe ascétique d'Aquilée (368-373), Rufin partit aussi pour l'Orient, et passa en Égypte les années 373-380, auprès de Didyme l'Aveugle et dans la compagnie des moines. Lié à Mélanie l'Ancienne, il se fixa à Jérusalem, au mont des Oliviers, jusqu'en 397. Dans la querelle origéniste, il prit le parti de l'évêque Jean. De nombreuses pointes polémiques, anonymes, relevées par J. Steinmann dans son *Saint Jérôme* (Paris 1958), laissent voir que les relations des deux amis se tendaient de plus en plus, à mesure qu'à Bethléem on s'écartait d'Origène pour adopter le point de vue des rabbins. À Pâques 397, après une réconciliation, Rufin part pour Rome, puis, en 399, il rentre à Aquilée ; il se consacre désormais à un travail consciencieux de traduction, dans la ligne où il eût voulu voir Jérôme continuer ses premiers efforts. En 407, il quitte Aquilée devant l'invasion des Goths, et meurt en Sicile en 410. L'ombre que portait sur lui l'hostilité de Jérôme lui a longtemps nui ; mais il n'est ni moins saint, ni moins intelligent, ni moins influent sur la culture latine médiévale que beaucoup d'autres.

Études : M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée* : NRTh 64 (1937) 5-33 ; 139-161 ; ID., *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène* : RSR 27 (1937) 5-37 ; 165-195. — F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia*, Washington 1945 ; ID., *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola* : REAug 2 (1956) 79-91 ; ID., *Sources of the Moral Teaching of Rufinus of Aquileia* : SP VI, Berlin 1962, 147-154. — C.P. HAMMOND, *The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia* : JThSt 28 (1977) 372-429. — Y.M. DUVAL, *Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée* : REAug 24, 1978, 243-271.

LES ÉCRITS

La plus grande partie de la production littéraire de Rufin est consacrée à des traductions du grec ; elle est éditée sous le nom de l'auteur grec traduit. M. Simonetti a donné une édition critique de cinq travaux originaux et des préfaces aux diverses traductions ; seuls les deux derniers livres qui complètent l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, et qui dépendent en partie de Gélase de Césarée, n'ont pas été repris dans cette édition d'ensemble.

La question la plus discutée est celle de la valeur des traductions de Rufin. Celui-ci se préoccupe plus d'édifier le public latin que de servir les philologues en leur offrant un substitut exact d'un texte grec perdu. Dans le cas d'Origène en particulier, il professe avoir éliminé les passages hérétiques (sa sensibilité est surtout aiguisée au sujet des formules trinitaires), qu'il estime interpolés ; il éclaire parfois aussi un texte difficile en faisant appel à des passages parallèles. Dans ces limites, sa traduction est intelligente et précieuse, comme l'ont montré les originaux grecs conservés ou récupérés. Il faut aussi savoir qu'en général ses traductions de citations bibliques tendent à adopter un texte latin reçu, ne calquant l'auteur grec que si c'est indispensable au contexte.

Études : *Sur la traduction* : H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary on Romans* : JThSt 10 (1955) 10-42. — B. STUDER, *A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin* : VetChr 4 (1968) 137-155. — ID., *Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lat. Uebersetzung von Origines' De Principiis* : Epektasis, Mélanges Daniélou, Paris 1972, 403-414. — A.M. MEMOLI, *Fedeltà di interpretazione e libertà espressiva nella traduzione rufiniana dell'Or. XVII di Gregorio Nazianzeno* : Aevum 43 (1969) 459-484. — F. WINKELMANN, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Uebersetzungstheorie und -methode* : Kyriakon, Festschrift J. Quasten, Münster 1970, II 532-542. — F. MERLO-J. GRIBOMONT, *Il Salterio di Rufino*, Rome 1972.

Sur la langue : M. MARTINEZ PASTOR, *Algunas particularidades del latin cristiano di Rufino de Aquileia* : Durius 1 (1973) 63-75. — ID., *El simbolismo de umbra en los escritos origenianos de Rufino* : *ibid.*, 335-344. — ID., *La simbologia de la luz en Origenes-Rufino* : Emerita 441 (1973) 183-208. — ID., *Latinidad del vocabulario de Rufino de Aquileia* : Helmantica 25 (1974) 181-194. — Y.M. DUVAL, *Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée* :

REAug 24, 1978, 243-271. — C.P. HAMMOND, *Products of Fifth Century Scriptoria preserving Conventions Used by Rufin of Aquileia* : JThSt 30 (1979) 430-462.

1. Les Apologies

La controverse origéniste obligea Rufin à sortir de son rôle de traducteur, parce qu'il était devenu indispensable de se justifier. La première étape fut en 397-398 la traduction de l'*Apologie*, écrite par le martyr Pamphile et par Eusèbe en faveur d'Origène (traduction du livre I, résumé des livres IV et V). Rufin y ajouta un supplément, *De adulteratione librorum Origenis*, en utilisant la lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie, citée dans le livre IV de l'*Apologie*. Il est vrai que les disciples ariens avaient interprété dans un sens très précis les passages ambigus du maître ; mais les généralisations de Rufin sont plutôt candides.

En 400, Rufin, accusé d'origénisme, écrivit quatre pages — une lettre — pour se justifier devant l'évêque de Rome, Anastase, l'*Apologia ad Anastasium* : profession de foi trinitaire, résurrection et jugement, origine de l'âme ; justifications de ses traductions d'Origène.

En 401, il écrivit les deux livres de l'*Apologia contra Hieronymum*, avec l'intention de répondre aux accusations de son ex-ami et de passer à l'offensive sur des questions personnelles. Ce fut le point final du débat.

Éditions : Apologia di Panfilo : PG 17, 539-616. — *De adulteratione* M. SIMONETTI, CCL 20 (1961) 1-17. — *Apologia ad Anastasium, ibid.* 19-28. — *Contra Hieronymum, ibid.* 29-123. Cf. QUASTEN, *Initiation aux Pères*, vol. II, 173.

Étude : P. NAUTIN, *L'Apologie pour Origène et ses opinions... L'adaptation latine de Rufin, in Origène I*, Paris 1977, 150-153.

2. Les traductions d'Origène

Rufin commença en 398 par traduire l'œuvre la plus synthétique mais aussi la plus discutable d'Origène, le *Traité des Principes*. Il en élimina délibérément les passages suspects. Malgré ses aveux explicites, les travaux de Simonetti et de M. Harl font toujours confiance à sa traduction. Dans la suite, peut-être pour répondre aux suspicions d'hérésie, il traduisit, vers 400, sous le nom d'Origène, le *Dialogue sur la foi orthodoxe* d'Adamantius. Rufin identifia Adamantius avec Origène, comme l'avaient fait Basile et Grégoire de Nazianze (*Philocalie*, 24). En 400, Rufin découvre au monde latin les *Homélies sur Josué*, en 401, celles sur les Juges, et les *Neuf homélies sur les Psaumes 36-38*. Dans les années 403-404 suivent les *Homélies sur la Genèse, l'Exode* et le *Lévitique*. C'est la partie la plus appréciée aujourd'hui de son travail.

Nous avons encore une homélie sur Elcana (1 R), mais rien ne prouve que la traduction soit de Rufin. Dans sa préface au grand commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains, il compare son travail à une pêche au petit poisson, sans risque, alors qu'Heraclius impose un départ en haute mer. Dans l'épilogue à sa traduction (CCL 20, 276-277), il s'étend sur les difficultés du travail : *« sed delectavit indulsisse laboribus ! »* Rufin remarque que ces traductions circulaient en Occident sous des noms d'emprunt : Hilaire, Ambroise ou Jérôme. Il a à cœur de les rendre à leur auteur grec. Enfin, la dernière année de sa vie, en 410, Rufin traduisit le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, il eut encore le temps de produire les *Homélies sur les Nombres*, tandis qu'il voyait de Messine brûler Reggio. Il n'eut plus le temps d'y ajouter les homélies sur le Deutéronome.

Éditions : De Principiis : P. KŒTSCHAU, *Origenes' Werke* 5, CGS 22, Leipzig 1913. — *Psaumes 36-38* : PL 12, 1319-1410. — *Adamantius* : W.H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, GCS 4, Leipzig 1901. — V. BUCHHEIT, *Tyranni Rufini librorum Adamantii Origenis adversus haereticos interpretatio*, Studia et Testimonia antiqua I, Munich 1966. 18. — W.A. BAEHRENS, *Origenes' Werke* 6-8, GCS, Leipzig 1920-1925. — PG 14, 831-1294 (= Delarue).

Traductions : Allemande : H. GÖRGEMANNS-H. KARPP, *Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976.
Françaises : M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC, *Origène. Traité des Principes*, Paris 1976. — L. DOUTRELEAU-H. DE LUBAC, *Origène. Homélies sur la Genèse* : SCh 7, Paris 1943. — P. FORTIER-H. DE LUBAC, *Origène. Homélies sur l'Exode* : SCh 16, Paris 1947. — A. JAUBERT, *Origène. Homélies sur Josué* : SCh 71, Paris 1960. — A. MÉHAT, *Origène. Homélies sur les Nombres* : SCh 29, Paris 1951.
Italiennes : M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Turin 1968. — G. GENTILI, *Origene. Omelie sulla Genesi e sull'Esodo*, Rome 1976. — ID., *Origene, Commento al Cantico dei Cantici*, Rome 1976.

Études : QUASTEN, *Initiation aux Pères*, vol. II et le *Dialogue sur la foi orthodoxe 174*. — C.P. HAMMOND, *Notes on the Manuscripts and Editions of Origen's Commentary on the Epistle to the Romans in the Latin Translation*

by Rufinus : JThSt 16 (1965) 338-357. — G. SANDERS, *Un écrit oublié, le Dialogue d'Adamantius* : ACL 37 (1968) 644-651. — I. FRANSEN, *Un nouveau témoin latin de l'homélie d'Origène sur le livre des Rois* : RB 78 (1968) 107-117. — J.B. BAUER, *Benedikt und Origenes* : WSt NF 8 (1974) 182-187. — G. SCHRŒDER, *Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique, VII* : SCh 215, Paris 1975, 111-119.

3. *Sentences d'Évagre et de Sextus*

On peut lier à l'origénisme de Rufin une traduction d'Évagre, le coryphée des origénistes du désert, l'ami de Mélanie. On peut s'étonner qu'il n'ait traduit que deux séries de sentences, *Aux Moines* et *À une vierge*. Il existe deux traductions de chacune des deux séries. En ce qui concerne la première, la traduction est certainement ancienne ; elle a été retouchée par la suite. Nous savons que Rufin en a fait une et que Gennade en a revu une autre déjà ancienne. D'ordinaire on attribue à Rufin la version Leclercq, et à Gennade la version Hoste. Pour ce qui est de la seconde série, le texte édité par Hoste est de Rufin, selon Leclercq, tandis que Wilmart le juge postérieur. Il est curieux qu'aucune des deux versions ne fournisse une préface du traducteur. Elles semblent dater de 403 ou 404.

Avant 401, Rufin traduisit des *Sentences ascétiques* qu'il attribuait au pape Sixte, mais que Jérôme identifia comme étant l'œuvre du philosophe pytagoricien, Sextos. Origène avait déjà cité cette collection; Évagre s'en était inspiré, sans le dire. Rufin ne connut que 451 sentences sur 610.

Éditions : J. LECLERCQ, *L'Ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les moines* : Scriptorium 5 (1951) 204-213. — A. WILMART, *Les versions latines des Sentences d'Évagre pour les vierges* : RB 28 (1911) 143-153. PL 40, 1277-1286. — H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus* : TSt NS 5, Cambridge 1959. — H. SILVESTRE, *Trois nouveaux témoins latins des Sentences de Sextus* : Scriptorium 17 (1963) 128-129. — P.M. BOGAERT, *La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue* : RB 82 (1972) 26-46. — J. BOUFFARTIGUE, *Du grec au latin. La traduction latine des Sentences de Sextus, Études de Littérature ancienne*, Paris 1979, 81-95.

4. *Histoire des moines en Égypte*

Ces récits pittoresques et fantastiques ont longtemps passé pour une œuvre originale de Rufin. Ils ont été réunis par des voyageurs de Jérusalem, qui allaient visiter les saints moines. En plus du texte latin de Rufin, il existe un texte grec, écrit à Jérusalem, par un ami de Rufin. Une bonne édition du texte

latin fait cruellement défaut. Nous en sommes réduits à l'édition de H. Rosweyde, sans apparat critique.

Édition : PL 21, 387-462. Pour l'*Histoire Lausiaque* de Palladius voir *Initiation aux Pères*, vol. III, p. 257-262.

5. *Basile et Grégoire de Nazianze*

Avant de se consacrer à Origène, Rufin fit d'abord connaître en Occident, depuis le monastère de Pinetum, où il s'était arrêté en route vers Rome, ce qu'on appelle la *Règle de Saint Basile*. Il s'agit de la recension brève, en 203 sentences, de l'*Asceticon*, que les manuscrits grecs nous ont transmis en une édition plus ample. Rufin l'a traduit fidèlement. On peut se demander si le texte n'avait pas une certaine autorité auprès des moines du mont des Oliviers.

En 399, au moment de quitter Rome, Rufin avait commencé à traduire huit homélies de Basile, version qu'il termina à Aquilée, y compris la lettre 46, qui appartient au genre homilétique. Malgré l'autorité d'Altaner, la traduction donnée des homélies sur le jeûne (inédite) n'est pas de Rufin.

Après ce travail, Rufin entreprit la traduction de neuf homélies de Grégoire de Nazianze, vers 400. Ces traductions des Cappadociens sont liées à l'origénisme mais dans un sens différent de celui que représente Évagre.

Éditions : *Regula*, PL 103, 487-554. CSEL 86, 1985. — *Homélies de Basile*, PG 31, 1723-1794. — *Grégoire*, A. ENGELBRECHT, *Tyranni Rufini orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio* : CSEL 46 (1910).

Traduction : *Italienne* : G. TURBESSI, *Regole monastiche*, Rome 1974.

Études : M. HUGLO, *Les anciennes versions latines des homélies de s. Basile*, RB 64 (1954) 129-132. — B. ALTANER, *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967, 409-415.

6. *Eusèbe : l'Histoire ecclésiastique*

À la demande de Chromace d'Aquilée, Rufin traduisit, en 402-405, les dix livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée sans craindre d'abréger ni parfois de compléter le texte. Il ajoute d'ailleurs deux livres, qui mènent jusqu'à la mort de Théodose (395), en utilisant ou traduisant le texte perdu de Gélase de Césarée.

Édition : T. MOMMSEN, in E. SCHWARTZ, *Eusebius' Werke* 2 : GCS, Leipzig 1903-09.

Études : M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et l'Histoire ecclésiastique :* RSR 33 (1946) 164-210. — A. CAMERON, *A Disguised Manuscript of Rufinus, Translation of Eusebius', Ecclesiastical History :* Scriptorium 18 (1964) 270-271. — Y.M. DUVAL, *L'éloge de Théodose dans la Cité de Dieu. Sa place, son sens et ses sources :* Recherches Aug 4 (1966) 135-179. ID., *S. Augustin et les persécutions de la deuxième moitié du IVe s. :* MSR 23 (1966) 175-191. — ID., *Un nouveau lecteur de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée, l'auteur du Liber Promissionum et praedictorum Dei :* Latomus 26 (1967) 762-777. — F. THELAMON, *L'empereur idéal d'après l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée :* SP X, Berlin, 1970, 310-314. — ID., *Païens et chrétiens au IVe s. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée,* Paris 1981. — ID., *L'empereur...* — ID., *Recherches sur la valeur historique de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée :* RH 102 (1978) 522-525. — ID., *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée :* Anal 12 (1977) 323-352. — T. CHRISTENSEN, *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, lib. VIII-IX, of Eusebius :* STh 34 (1980) 129-152. — M. PUCCI, *Some Historical Remarks on Rufinus' Historia Ecclesiastica :* RSA 11 (1981) 123-128.

7. Clément : Reconnaissances

C'est sans doute en liaison avec l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe que Rufin avait promis à Gaudentius de Brescia de traduire les *Reconnaissances* qu'il attribuait au pape Clément. Il accomplit sa promesse, vers 406, mais déjà plus tôt, il avait traduit la brève *Epistula Clementis ad Iacobum.*

Édition : B. REHM-F. PASCHKE, *Die Pseudoklementinen. II. Rekognitionen :* GCS, Berlin 1965.

Études : F. PASCHKE, *Zur Pseudoklementinen Ausgabe der Berliner Akademie :* Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Bulletin 15 (1969) 57-67.

8. Œuvres personnelles

À deux reprises seulement, Rufin s'est consacré à un travail personnel, si on fait abstraction de ses *Apologies* et de sa part rédactionnelle de l'*Histoire ecclésiastique*. Une fois, en 400, dans un *Commentaire du Symbole des Apôtres,* apparenté aux catéchèses qu'il avait connues à Jérusalem, et dont le modèle s'imposait à cette époque.

Une seconde fois, quand il dut fuir Aquilée devant l'invasion des Goths, pour exposer brièvement les *Bénédictions des Patriarches*

(Gennade 49). Il s'inspire ici du texte attribué à Hippolyte par les chaînes mais non du traité conservé en grec dont Ambroise et Grégoire d'Elvire avaient tiré parti.

Édition : CCL 20, 125-182 et 183-228.

Traductions : Anglaise : J.N.D. KELLY, *Rufinus. A Commentary and the Apostles' Creed,* Londres 1955.
Française : M. SIMONETTI - H. ROCHAIS - P. ANTIN, *Rufin d'Aquilée. Les Bénédictions des Patriarches :* SCh 140, Paris 1968.

Études : M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée, Commentateur du Symbole des Apôtres :* RSR 31 (1944) 129-156. — M. SIMONETTI, *Osservazioni sul De Benedictionibus Patriarcharum di Rufino di Aquileia :* RCCM 4 (1962) 3-44.

V

LA POÉSIE CHRÉTIENNE

par Angelo di BERARDINO

Le texte sur Paulin de Nole et sur Prudence est de Nello Cipriani, la bibliographie de A. di Berardino

Traduit de l'italien par Jean-Pierre Bagot

Les origines de la poésie chrétienne

Issues du milieu juif palestinien, les premières communautés chrétiennes organisèrent leur liturgie sur le modèle synagogal (lectures, homélie, chants, prières), en y insérant la célébration de la dernière Cène. On considérait aussi le psautier davidique, partie intégrante de la liturgie, comme un ouvrage de poésie éminente. Jérôme dira plus tard : « David est pour nous Simonide, Pindare, Alcée, mais aussi Horace, Catulle et Serenus » (*Ep.* 53, 8 ; PL 22,547). Paul recommande l'usage des psaumes, hymnes et cantiques inspirés (Col 3, 16 ; Ep. 5, 18 sv.). Pline (*Ep.* 10, 96) témoigne que les chrétiens chantaient alternativement un cantique au Christ comme à un dieu. La poésie chrétienne primitive s'exprime par des hymnes plus ou moins longs, sans prétentions poétiques, en lien avec le cantique et la prière tant publique que privée (*Const. Apost.*, 7, 47 ; Tertullien, *De spect.*, 39 ; Clément d'Al., *Paedag.*, 2, 4 ; *Stromata* 7, 5). Il ne reste que bien peu de chose des compositions des trois premiers siècles, et uniquement en grec. Les sectes hérétiques recouraient aussi à des hymnes et des cantiques pour diffuser et faire mieux assimiler leurs doctrines (Irénée, *Adv. Haer.*, 1, 15, 6 ; Tertullien, *De Carne Chr.* 17 et 20 ; Origène, *In Job*, 21, 11 sv. ; Athanase, *Oratio c. arian.*, 2, 2-10 ; *De synodis*, 15) : usage qui sera par la suite adopté par les ariens et par les donatistes.

La poésie chrétienne la plus ancienne n'est pas de caractère savant, mais populaire. Son contenu est souvent doctrinal, lié à la liturgie (formes eucologiques, litaniques, eucharistiques), d'inspiration biblique. Le genre le plus fréquemment utilisé est la psalmodie : nombreuses étaient les compositions psalmodiques d'origine biblique (ψαλμοὶ ἰδιοτικοί) : parmi les plus célèbres il y a les Odes de Salomon. Clément d'Alexandrie est le premier écrivain orthodoxe connu comme auteur d'hymnes. Nous n'avons en revanche aucune composition latine pendant les trois premiers siècles ; il a dû y en avoir, étant donné ce qu'en dit Tertullien (*Adv. Marcionem*, 3, 22 ; *De spect.*, 19 et 39 ; *Ad uxorem*, 2. 8. 8). Cependant, ces hymnes n'étaient rien d'autre que des éléments de prière, sans autre prétention. Ils devaient en général consister en une prose chantée, caractérisée par l'absence de métrique, le parallélisme et l'inspiration biblique.

Dans le milieu romain, il existait une tradition de la forme

poétique (cf. G.B. Pighi, *Poesia religiosa romana. Testi e frammenti*, Bologne, 1958). La véritable poésie est en retard sur la prose. Mme Mohrmann pense que cela serait dû, non pas à une dépréciation d'un genre littéraire classique, mais au fait que la poésie païenne était devenue un exercice littéraire d'école ayant perdu contact avec la réalité. Elle était alors inapte à exprimer la vie et les sentiments chrétiens. En fait, pour des raisons morales et religieuses, ceux-ci devaient éprouver une certaine méfiance envers elle, comme le fait penser Augustin (*Conf.*, I 13, 14 et 17). Beaucoup plus tard Isidore de Séville écrira : « Il est défendu aux chrétiens de lire les inventions des poètes parce que celles-ci poussent à la luxure par leur prédilection pour les fables mensongères » (*Sententiae*, 3, 13, 3). C'était donc le contenu du texte qui suscitait le plus d'inquiétude dans le milieu chrétien (cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 6e éd. 1965, 460-462).

Quand les chrétiens commencèrent à recourir à la poésie, ils s'en tinrent le plus possible aux règles classiques, sans rien innover, sinon le contenu : traditionalisme de forme, mais aussi quant aux sources: Horace, Térence, Ovide... mais surtout Virgile, expression du savoir suprême pour un Latin et base fondamentale de toute formation culturelle. Les centons païens et chrétiens sont le fruit d'une certaine éducation et d'une certaine sensibilité. Durant le Bas-Empire, l'instruction et l'éducation littéraires reposaient presque exclusivement sur les poètes : *Ars grammatica* — l'école secondaire — *praecipue consistit in intellectu poetarum* (Serge, *Expl. in art. Donati* 4, éd. Keil p. 486). Le livre de textes, c'était Virgile. On l'étudiait dans les moindres détails, on le connaissait à la perfection, souvent de mémoire : c'était la quintessence de la culture latine, la bible de tous les professeurs et de tous les étudiants. De ce fait, dans toute la *pars occidentalis* de l'Empire, la culture de base était extraordinairement uniforme. Professeurs et étudiants s'exerçaient à composer des vers, surtout hexamétriques (le verset héroïque) sur tous les sujets, également dans un but didactique. Augustin ne se rappellera que des poètes étudiés (*Conf.*, I 13, 14 et 17 ; *De ordine*, 2, 14 ; *De musica*, 2, 1). Composer des poèmes était une τέχνη, un métier, et non une ποίησις : on admirait chez les poètes l'audace technique, la virtuosité métrique, la connaissance des modèles, mais non le contenu ni le sentiment. On tenait la poésie en haute considération et on poétisait beaucoup, mais la véritable production poétique

restait rare. C'est dans cette tradition culturelle que s'insèrent les chrétiens du IVe siècle.

La prose chrétienne est plus créatrice, plus novatrice, et elle intègre aussi des éléments populaires ; la poésie est plus conservatrice, plus liée au passé : on veut maintenir l'empreinte classique, même dans les mots — on refuse les termes populaires — et on force ainsi les choses. Le genre littéraire initial est l'épopée. Ce n'est qu'avec Paulin de Nole et surtout avec Prudence qu'on en vient à une poésie vraiment religieuse en dépit de son traditionalisme. La poésie garde toujours une allure didactique et pédagogique — comme dans le paganisme — parfois même apologétique, un aspect typiquement chrétien.

En revanche, à partir d'Hilaire et d'Ambroise et par la suite, le genre hymnologique aura plus de succès, d'originalité, de créativité. Il est celui qui exprime le mieux la nouvelle sensibilité religieuse. La poésie chrétienne latine des débuts est d'empreinte savante : c'est une poésie quantitative. À côté d'elle, et prenant souvent le pas sur elle, naît bien vite une poésie rythmique fondée non plus sur la quantité de syllabes mais sur l'accent. C'est le résultat de la perte du sens de la quantité. Quelle est l'origine de la poésie rythmique ? Pour certains, c'est la continuation d'une vieille tradition romaine (par exemple du verset saturnien), pour d'autres elle est d'origine sémitique, pour d'autres encore c'est la déformation de la poésie quantitative.

Anthologies et traductions : CSEL 16 (1898), *Poetae christiani minores*. — F. BUECHELER-A. RIESE, *Anthologia Latina*, sive poesis latinae suppl., Leipzig 1894-1906, avec le suppl. de E. LOMMATZSCH 1926 (rééd. Amsterdam 1972). — G.M. DREVES-C. BLUME, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, 2 vol., Leipzig 1902. — S. COLOMBO, *Poeti cristiani latini dei secoli III-VI*, Turin 1913. — A.S. WALPOLE-A.J. MASON, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922 (rééd. Hildesheim 1966). — M. BOUCHOIR, *La vie profonde. Pages choisies dans les plus belles œuvres poétiques de l'Antiquité judéo-chrétienne*, Paris 1924. — S. GASELEE, *The Oxford Book of Medieval Latin verse*, Oxford 1928. — O.J. KUHNMUENCH, *Early Christian Latin Poets from the fourth to the sixth Century*, Chicago 1929. — W. BULST, *Hymni latini antiquissimi LXXV*, Psalmi III, Heidelberg 1956 (éd. précédente, réduite, Francfort 1952). — J.B. PIGHI, *Poesia religiosa romana. Testi e frammenti*, Bologne 1958. — G. VECCHI, *Poesia latina medievale*, Parme 1952, 1958² (texte, trad. comm.). — G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1962 (la meilleure étude pour les trois premiers siècles). — E. BOLISANI, *L'innologia cristiana antica. S. Ambrogio e i suoi imitatori*, Padoue 1964. — Q. CATAUDELLA, *Antologia cristiana dalla cantica ambrosiana alla regola di s. Benedetto*, Milan 1969.

— H. SPITZMULLER, *Poésie latine chrétienne du Moyen Age*, IIIe-IVe siècle, Paris 1971.

Études et bibliographies : J. MARTIN, *Christliche lateinische Dichter* (1900-1927) : BJ 221 (1929/II) 65-140 (compte rendu critique). — A. POIZAT, *Les poètes chrétiens ; scènes de la vie littéraire du Ier au Ve siècle*, Lyon 1902. — A.J. MASON, *The first Latin Christian Poets* : JThSt 5 (1904) 413-432. — S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica*, I : *La poesia latina*, Turin 1910. — F. CABROL, *Cantiques* : DAL 2 (1910) 1978-1984. — H. LIETZMANN, *Lateinische altchristliche Poesie*, Bonn 1910. — Th. HAARHOFF, *Schools of Gaul : a study of Pagan and Christian Education in the last Century of the Western Empire*, Oxford 1920. — H. LECLERCQ, *Hymnographie* : DAL 6 (1925) 2901-2928. — C. WEYMAN, *Beiträge sur Gedichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich 1926 (recueil d'articles précédents. Fondamental). — F.J.E. RABY, *A history of Christian-Latin Poetry from the beginnings to the close of middle ages*, Oxford 1927, 1952^{2} (très important). — E.S. DUCKETT, *Latin Writers of the fifth Century*, New York 1930. — F.A. WRIGHT-T.A. SINCLAIR, *A History of Later Latin Litterature*, Londres 1931, 1969^{2}. — Q. CATAUDELLA, *Poesia cristiana antica* : Didaskaleion 9 (1931) 237-354. — S. GASELEE, *The transition from the Late Latin Lyric to the Medieval Love Poem*, Cambridge 1931. — F.J.E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2 vol., Oxford 1934, 1956^{3}. — E. TEA, *Pitture ed inni nei primi secoli cristiani* : Atti V. Congr. Int. St. biz. 2 (1940) 432-434. — A. FERRUA, *Educazione alla poesia nel IV secolo* : CC 88/3 (1937) 513-522. — D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medioevo*, Firenze^{3} 1946 (Livorno 1872). — H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen biblischen Cantica*, Beuron 1938. — ID., *Die biblischen Oden...* Bibl 30 (1949) 28-65 ; 239-272 ; 433-452 ; 479-500. — G. LAZZATI, *Idee per una storia della poesia cristiana* : SC 69 (1941) 514-526. — C. MARCHESI, *Motivi dell'epica antica*, Milan-Messine 1942. — Ch. MOHRMANN, *La langue et le style de la poésie latine chrétienne* : RELA 25 (1947) 280-297 (aussi maintenant in *Etudes sur le Lat. des Chr.*, I, Rome 1958, 151-168). — S.T. COLLINS, *Corruptions in Christian Latin Poetry* (Hilaire, Prudence, V. Fortunatus...) : JThS 50 (1949) 68-70. — U. SESINI, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III sec. al X secolo*, Turin 1949. — G. DEL TON-G. SCHIRÒ-A. RAES, *Innografia* : EC 7 (1951) 28-39 (bonne synthèse). — M. SIMONETTI, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli* : Atti Acc. Naz. Lincei, Memorie Sez. 8, vol. 4, 1952, 339-485 (fondamental). — G. VECCHI, *Poesia latina medievale*, Parme 1952, 1958^{2}. — W. SCHMID, *Bukolik* : RACh 2 (1954) 786-800. — M.P. CUNNINGHAM, *The place of the hymn of saint Ambrosius in the Latin poetic tradition* : Studies in Philology 52 (1955) 510-514. — N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in early christian Gaul*, Londres 1955 (fondamental). — Ch. MOHRMANN, *Le Latin Médiéval* : Cahiers des Civ. Méd. 1 (1958) 265-294 (maintenant aussi dans *Études sur le Lat. des Chrét.*, II, Rome 1961, 181-232). — G. ZANNONI, *Quid*

poetica popularis ratio, quid optimorum scriptorum imitatio aetate SS. Patrum ad Latinam christianorum poesin contulerint : Latinitas 6 (1958) 93-106. — V.J. HERRERO LLORENTE, *Lucano en la literatura hispanolatina*, Emerita 27 (1959) 19-52 (également dans les poètes chrétiens). — J.W. DUFF, *A literary History of Rome in the Silver Age*, Londres 1960. — Kl. THRAEDE, *Untersuchungen zum Epigramm im Uebergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, Munich 1968 (IV-IX s. ; fondamental). — J. SZÖVÉRFFY, *Weltliche Dichtungen des lateinischen Mitte-Divinus vere poeta. Einige beschouwingen over ontstaan en karakter der Christelijke Latijnse poezie*, Leiden 1963. — J. SZÖVÉRFFY, *Die Annalen der lateinischen Hymndichtung*, I, Berlin 1964 (important). — A. HUDSON-WILLIAMS, *Virgil and the Christian Latin Poets* : Proceedings of Vergil Soc. Londres 6 (1966-1967) 11-21. — S. COSTANZA, *Avitiana*, I : *I modelli epici del De spiritualis historiae gestis*, Messine 1968. — G. BERNT, *Das lateinische Epigramm im Uebergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, Munich 1968 (IV-IX s. ; fondamental). — J. SZÖVÉRFFY, *Weltliche Dichtungen des lateinischen Mittelalters*, I : *von den Anfängen bis zum Ende der Karolingenzeit*, Berlin 1970. — G.B. PIGHI, *Studi di ritmica e metrica*, Torio 1970. — L. CARUSO, *La poesia figurata nell'Alto Medioevo. Poetica e storia delle idee* : Atti Acc. Scienze mor. polit., Soc. Naz. Sc. Lett. Arti, Naples 72 (1971) 313-376 (du IV au X). — Ch. WITKE, *Numen litterarum. The old and the new in Latin poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden 1971. — P. KLOPSCH, *Einführung in die mittellateinische Verslehre*, Darmstadt 1972. — D. GAGLIARDI, *Aspetti della poesia latina tardoantica*, Palerme 1972. — D. NORBERG, *Au seuil du Moyen Age. Études linguistiques, métriques et littéraires*, Padoue 1974. — J. FONTAINE, *L'apport de la tradition poétique romaine à la formation de l'hymnodie latine chrétienne* : RELA 52 (1974) 318-354. — L. ALFONSI, *Tityrus christianus : una piccola aggiunta*, Sileno 1 (1975) 79-81. — M.L. UHLFEDER, *Classicism and Christianity : a poetic synthesis* : Latomus 34 (1975) 224-231. — R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, Munich 1975. — D. KARTSHOKE, *Bibeldichtung zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weissenburg*, Munich 1975. — B.K. BRASWELL, *Kleine Bemerkungen zu frühchristlichen Hymnen* : VC 29 (1975) 222-226, recueil d'articles précédents sur la poésie, très utile. — J. FONTAINE, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980. — ID., *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981 (fondamental).

COMMODIEN

L'énigme que pose Commodien, poète chrétien sans âge et sans patrie, fascine encore les savants : ils n'ont toujours pas réussi à fournir une réponse définitive aux différentes questions qu'on se pose sur sa personne et sur son œuvre. On a examiné

en détail et avec beaucoup d'érudition les indices historiques, théologiques, linguistiques et métriques, on a cherché quelles pouvaient être les possibles ascendances littéraires de ses œuvres, mais sans trouver de solution qui ne donne aussitôt prise à nombre d'objections. Pendant longtemps on l'avait tranquillement situé en Afrique au milieu du IIIe siècle (en 1698 Dodwell avait pensé qu'il aurait été contemporain et concitoyen de Cyprien). Mais en 1906, s'appuyant sur une étude documentée des éléments linguistiques et des allusions historiques (en particulier à propos du *Carmen* v. 805-822), Brewer soutint que Commodien était un laïc qui avait vécu à Arles au milieu du Ve siècle et qu'il avait écrit entre 458 et 466. Certains (Dräseke) considérèrent cette opinion comme définitive, d'autres, plus nombreux, la refusèrent (Lejay, Weyman, Zeller, Révay, D'Alès, Martin, De Labriolle). Brewer répondit à ces critiques par d'autres écrits. Le débat fut très intense tout au long des deux premières décennies de ce siècle. En 1946, Courcelle proposa une autre datation en soutenant que les fameux versets (*Carmen*, 805-822) avaient été écrits au Ve siècle et, outre de l'Apocalypse, dépendaient d'Orose et de Salvien. Au même moment, Brisson affirmait que Commodien, probablement d'origine africaine, était un donatiste du début du Ve siècle.

On a exploré toutes les pistes : rapprochements historiques, analyses linguistiques subtiles, éléments lexicaux, aspects théologiques et sources possibles, mais sans arriver à aucune certitude. De chacun des bords on a même critiqué les méthodes des autres. Commodien aurait donc vécu entre 238 (Ullrich) et 466 (Brewer). Mais s'il fallait voter aujourd'hui, il y aurait une nette majorité en faveur du IIIe siècle : c'est l'opinion qui semble préférable pour plusieurs raisons. Trop de passages, tant des *Instructiones* que du *Carmen Apologeticum*, ne peuvent se comprendre qu'en fonction des événements de cette époque. Repousser l'œuvre de Commodien au-delà de 312 peut permettre de résoudre quelques difficultés, mais laisse la majorité d'entre elles sans solution, car l'œuvre suppose nettement une période de persécution : paix instable, poursuites toujours en vue, édits impériaux, attitude des confesseurs et des apostats, exhortation des *lapsi* à faire pénitence, sénat païen et persécuteur, les terribles Goths païens. En analysant les acrostiches 2, 4, 5, 6 21, 25 (éd. Martin) du livre II des *Instructiones*, Salvatore en arrive à la conclusion que Commodien se réfère aux situations de Carthage liées aux *lapsi*, au schisme de Felicissimus et en général à l'Église d'Afrique. Commodien, tout le monde l'admet, évoque à plusieurs reprises l'enseignement de Cyprien.

Le premier auteur à en faire mention est Gennade de Marseille (*De vir. ill.*, 15 ; PL 58, 1068) qui écrivait entre 477 et 494. Il lui consacra une brève notice en portant un jugement sévère sur son œuvre. Ses informations sont sommaires et il ne semble se référer qu'au livre I des *Instructiones*. Il déclare en effet que cet auteur écrivit *adversus paganos* et qu'il n'avait que peu de connaissance des lettres chrétiennes. Or, tandis que le livre I concerne les païens — on y parle très peu du christianisme — le livre II ne porte que sur l'identité des chrétiens, leur vie et leur conduite. Le *Carmen* n'est pas non plus *adversus paganos*, mais traite tout au long du livre des juifs et de leurs sympathisants. De plus, dans le livre II des *Instructiones* et dans le *Carmen*, Commodien puise abondamment dans l'Écriture sainte qu'il connaissait bien et dans Cyprien. Du reste, le même Gennade écrivait qu'il s'était converti grâce à la lecture de la Bible. Le décret gélasien considère les écrits de Commodien comme aporyphes (PL 59, 163). Tous les autres renseignements nous viennent de l'auteur lui-même. Bien qu'il parle souvent de lui, de son milieu, des chrétiens, de la communauté dans laquelle il vit, il reste dans le vague et ne donne de références précises ni de temps ni de lieux.

Le dernier acrostiche des *Instructiones* qui porte dans les manuscrits le titre *nomen Gaesei*, inconsidérement corrigé en *nomen Gazaei* dans les anciennes éditions, a fait naître la légende qu'il aurait été originaire de Gaza (Palestine). S'il faut refuser sans plus cette interprétation, on n'en connaît pas d'autre pleinement satisfaisante. Certaines personnes ont proposé de voir dans le *gazaeus* le *custos aerarii* de la communauté (en grec γαζα, en latin *gazum, Instit.* Martin 2, 10 12 ; 27, 14 = trésor). D'autres pensent que le mot, d'origine sémitique, équivaudrait à poète (Sigwalt, Salvatore) : en effet nous attendrions en cet endroit *nomen poetae*. D'autres parlent d'*homo casae*, l'homme de la cabane, à cause de son style de vie pauvre (Hermann). On a aussi pensé que *Gazaeus* serait un nom propre (cf. E. Diehl-J. Moreau, *Inscr. lat. christianae veteres*, Berlin, 1925, I, 1210 = CIL 5, 645 ; 1587). D'autres proposent des explications et des interprétations différentes (par exemple que le mot viendrait de quelque *casa* africain).

Toujours dans le même acrostiche, la lecture de bas en haut des lettres initiales donne : *Commodianus mendicus Christi*. Le poète révèle son nom à la fin du recueil. Plutôt qu'une indication

de style de vie pauvre, d'un *servus Dei* ou d'un mendiant en faveur des autres par amour du Christ, *mendicus* entend désigner une personne qui dépend totalement du Christ (cf. Augustin : *mendicus est ille, nihil sibi tribuens, totum de misericordia Dei expectans Enar. in ps.*, 106, 14, 88). Même ceux qui admettent l'origine syriaque de Commodien soutiennent qu'il a vécu en Occident : en Illyrie (Heer), en Gaule Narbonaise (Brewer), probablement à Rome (Martin), en Afrique (la majorité des érudits). Trop d'éléments conseillent de le situer en Afrique : les sources, la langue, le style, les problèmes abordés.

Commodien était païen et polythéiste (*Instr.* 1, 1). Étant donné sa remarquable connaissance du judaïsme, qu'il critique âprement, certains ont pensé que ce serait à travers lui qu'il serait venu au christianisme et qu'il aurait embrassé celui-ci parce qu'il était insatisfait de son existence et de sa religion. Il se convertit grâce à la lecture de la Bible. À un certain moment de sa vie, il dut se soumettre à la pénitence publique ; il ne donne aucune explication de ce fait (*Instr.*, Martin 2, 8, 8-9). Le manuscrit de *Carmen* se termine par les paroles *explicit tractatus sancti episcopi...* (le nom manque). Était-il évêque et occupait-il un rang éminent au sein de l'Église ? Il connaissait certainement bien l'organisation de la communauté chrétienne, les droits et les devoirs de chacun. Il critique les abus en toute indépendance, donne des conseils à tous, exhorte à la charité généreuse et désintéressée ; il reprend les riches et les orgueilleux, responsables de leur conduite devant Dieu. Son caractère ardent et inflexible, ennemi de tout compromis et des demi-mesures, rappelle Tertullien. Il ne semble cependant pas qu'il ait joué un rôle hiérarchique. Il oppose au contraire son enseignement « privé » à celui, officiellement reconnu, des *doctores* (*Instr.*, Martin 2, 12, 1-3 ; 18, 15 ; *Carmen*, 61 sv.).

Même les jugements sur son art et sur son style divergent. Son premier éditeur, Rigault, écrivait : « *stylus* [Commodiani] *Africanae ferociae rusticitatem sapit, quae tamen ad acumina Tertulliani, Cypriani, Minucii, non infrequenter alludit* » (PL 5, 191).

L'avis général est que Commodien, homme peu cultivé, qui ne connaissait que médiocrement la culture classique mais bien l'Écriture et certains auteurs chrétiens, est un auteur populaire qui se sert de la langue habituelle des gens. Cette langue est pittoresque, mais pas très riche et, par rapport au latin classique, pleine de fautes de grammaire : néologismes, barbarismes, erreurs de déclinaisons et de conjugaison, bouleversements des règles

de syntaxe. Sa métrique est peu compréhensible et semble approximative. Sauf en de rares exceptions, l'art est absent. Certains (par exemple Boissier, *La Fin du paganisme*, II, Paris, 1891, 41) ont pensé que tout cela aurait été voulu pour s'adapter au peuple. Amatucci pense que Commodien, voulant être un poète novateur et chrétien, aurait abandonné la langue classique, stérile et tout juste bonne pour les érudits, et aurait cherché à créer une poésie nouvelle en suivant l'exemple de Tertullien qui avait voulu faire surgir une prose nouvelle (*Storia della Lett. lat. cristiana*, Turin, 1955[2], 91-92). Récemment, d'autres savants comme Perret (1957) et Hoppenbrouwers (1964) ont vu en lui un grand poète profondément croyant qui, bien conscient de la valeur particulière du langage chrétien, a su fondre le génie de la langue chrétienne dans la poésie traditionnelle. Mais pour qui lit les œuvres de Commodien, le jugement semble excessif.

1. *Instructiones*

Publiées pour la première fois par N. Rigault en 1649 à Toul (France), elles se composent de 80 poésies (éd. Dombart 41 + 39 ; éd. Martin 45 + 35) de longueur variable. Ce sont des acrostiches (c'est-à-dire des poésies dont les lettres initiales des versets forment un nom ou une devise) excepté deux abécédaires (Martin 1,35 ; 2,15) dont les lettres initiales correspondent à la série des lettres de l'alphabet. La division actuelle que proposent les éditeurs est inexacte : elle était peut-être de 40 + 40. L'auteur a lui-même disposé ses poésies dans l'ordre dans lequel nous les lisons : il parle à plusieurs reprises de son livre (Martin 1, 22, 13 ; 1, 25, 19 ; 2, 35,25) et annonce aussi le thème de la résurrection et de la vie future (Martin 1, 25, 19 ; cf. 1, 41-45). Le premier livre reprend plus ou moins la tradition apologétique. Les critiques sévères et sarcastiques adressées à la religion polythéiste et à différents dieux, au judaïsme et aux judaïsants, sont entrecoupées de notes sur la religion chrétienne. Le second livre s'intéresse par contre aux membres de la communauté chrétienne. Après avoir exposé ses idées eschatologiques (Martin 1, 42-45), il marque les devoirs de tous : des catéchumènes (1), de l'ensemble des fidèles (2 et 3), des pénitents (4), des apostats, des schismatiques et d'autres facteurs de mal, des mères de famille (14 et 15), de tout le peuple, des aspirants au martyre, des lecteurs, des ministres et des évêques. Il donne enfin le nom de l'auteur.

2. Carmen Apologeticum

Il fut découvert et publié en 1852 par Pitra qui l'attribua à Commodien à cause de ses ressemblances très étroites avec les *Instructiones* et qui lui donna le titre de *Carmen apol. adv. Judaeos et gentes* (*Spicilegium Solesmense*, vol. I, 21-49). Au temps de Pitra, l'unique manuscrit existant, qui provient de la bibliothèque de Bobbio, se trouvait à Middle Hill (*Codex mediomontanus*) et est maintenant au British Museum sous la codification *Additional* 43460. Il n'a pas de titre et il se termine par les mots : *explicit tractatus sancti episcopi*... sans autres indications. En 1870, Ebert a confirmé l'attribution de Pitra par de nouveaux arguments. Aujourd'hui il n'y a plus aucun doute à ce sujet. Pitra a déduit le titre de Gennade qui ne semble pas l'avoir connu. Révay préfère l'appeler *Carmen de Antechristo* (*Berl. phil. Wochen*, 31, 1911, 1430). Dans la récente édition de Martin (CCh 1960), il est intitulé *Carmen de duobus populis*, c'est-à-dire du peuple hébreu, premier élu, puis repoussé, et du peuple nouveau, les chrétiens. On le nomme cependant habituellement *Carmen apologeticum*. Il se compose de 1060 hexamètres groupés deux par deux. L'ouvrage n'est pas une apologie, mais plutôt une brève présentation du christianisme, avec un but explicitement didactique. Les v. 1-88 présentent l'auteur, un païen converti qui veut que les autres païens puissent avoir part à la même foi en Dieu, foi qui est facile à connaître à travers les prophètes et le Christ. Il trace ensuite une esquisse de l'histoire du salut depuis la création jusqu'à la mort et à la résurrection du Christ (v. 89-578). La troisième partie (v. 579-790) prétend réfuter les arguments des païens et des juifs touchant la divinité du Christ et elle exhorte à la foi, seule susceptible d'apporter le salut. Enfin (v. 791-1060) Commodien, imprégné de millénarisme, expose ses idées eschatologiques. Il décrit avec vivacité les derniers temps comme s'il en était un témoin oculaire : la résurrection des morts, les signes précurseurs de la fin du monde, la persécution des chrétiens, l'invasion des Goths et de leur roi Apollyon, la prise et la destruction de Rome. Dans ce contexte eschatologique, Rome aura tout particulièrement à souffrir : non seulement à cause de la persécution contre les *sancti*, mais aussi à cause de l'oppression qu'elle a fait peser sur le monde entier : « Pendant qu'elle se réjouissait, toute la terre gémissait [...] qu'elle pleure pour toujours, elle qui s'est vantée d'être éternelle » (Martin 921 et 923). À la fin paraît l'antéchrist, puis vient le triomphe des chrétiens et le jugement final. Les juifs sont sévèrement critiqués pour n'avoir pas reconnu le Christ, « ce pour quoi ils sont rejetés de Dieu » et pour leur opposition aux chrétiens ; ils ont éloigné les autres du salut en les faisant entrer dans la synagogue. Ils ressusciteront avec les autres, mais pour leur condamnation. Les chrétiens ont pris leur place dans le plan de Dieu.

Ces idées se retrouvent aussi plus ou moins dans les *Instructiones*. L'exposé de la foi chrétienne est quelque peu sommaire. La théologie trinitaire est manifestement insuffisante. Elle est empreinte de monarchianisme, cette hérésie du IIIe siècle. Deux vers suffisent à ce propos : *Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus (Carmen,* 94*), Nec pater esset dictus, nisi factus filius esset* (*op. cit.*, 278). Son but est cependant d'instruire, mais surtout d'amener tout le monde à s'intéresser davantage à son sort supraterrestre et à s'engager davantage en ce sens. La satire, l'exhortation morale, les fantasmes apocalyptiques d'un homme de foi, le langage direct et caustique : tout vise au même but.

Un thème cher à Commodien, tant dans les *Instructiones* que dans le *Carmen*, c'est la critique impitoyable des riches. Des vers enflammés les exhortent à ne pas mettre leur confiance dans leur richesse, car celle-ci sera au contraire une raison d'une condamnation épouvantable et sans remède, et ils présentent les conditions de vie d'une société céleste où tous ceux qui auront dominé les autres d'une façon ou d'une autre deviendront esclaves des « saints » (*Carmen*, 994-998 ; *Instr.*, 1, 43, 6-19).

Les études portant sur Commodien ont fleuri à la fin du siècle dernier et durant les vingt premières années de celui-ci. On a fait de remarquables progrès. Cependant, cet auteur reste encore un délice pour les linguistes, un tourment pour les spécialistes de la métrique et un casse-tête pour les historiens.

Éditions : Instructiones: PL 5, 201-262 (Galland). — E. LUDWIG, Leipzig 1878 (Teubner). — D. DOMBART, CSEL 15 (1887) 1-112. — J. DUREL, *Les Instructiones de Commodien,* Paris 1912. — J. MARTIN, CCh 128 (1960) 1-70. — A. SALVATORE, Naples 1965-1968 (3 vol.). *Carmen :* J.P. PITRA, *Spicilegium Soles.* I, Paris 1952, 21-49. — E. LUDWIG, *op. cit.* — D. DOMBART, *op. cit.*, 144-188. — J. MARTIN, *op. cit.*, 71-113. — PLS 1, 74-101 (Dombart). — A. SALVATORE, Turin 1977 *(Corona Patrum).*

Traductions : Anglaise : ANL, vol. IV, 203-219 (rééd. Grand Rapids, Michigan, 1972).
Française : J. DUREL, *op. cit.*, avec notes et commentaires.

Italiennes : A. SALVATORE, *op. cit.*, avec notes et commentaires. — *Carmen*. A. SALVATORE, *op. cit*, avec notes et commentaires.

Bibliographie : U. MONTI, *Bibliografia di Commodiano,* Athenaeum 3 (1915) 200-208 (cf. E. Klussmann : PhW 35 (1915) 1304). — J. MARTIN : BJ 221 (1929/II) 88-97. — P. DE LABRIOLLE : BALAC 2 (1912) 79-80.

Études : A.F. v. KATWIJK, *Lexicon Commodianaeum*, Amsterdam 1934 (fondamental). — M. MÜLLER, *Unters. zum Carmen adv. Marcionitas,* Würzburg 1936 (C. dépend de ce Carmen). — L. HERRMANN, *Qui est saint Alexis?* : ACL 11 (1942) 235-241 (La source de la légende syriaque de Mar Riscia serait une biographie perdue de Commodien). — F. TAILLEZ, *Qui est saint Alexis?* : OCP 11 (1945) 216-222. — P. COURCELLE, *Commodien et les invasions du V[e] siècle* : RELA 24 (1946) 227-246. — E.J. GOODSPEED, *The date of Commodian* : CPh 41 (1946) 46-47. — J.-P. BRISSON, *Origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du III[e] siècle* : RSR 33 (1946) 280-316. — B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustinus,* Bâle 1946 (pp. 19-25). — ID., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme* : Rev. Et. Juifs NS 9 (1948) 3-67 (parmi eux Commodien). — M. SIMON, *Verus Israel,* Paris 1949, 1964[2]. — P. SCHEPPENS, *Commodien* (*Inst.* 2, 17, 19) : RSR 36 (1949) 603. — H. GRÉGOIRE, *Note sur la survivance chrétienne des Esséniens et des sectes apparentées* : NC I-II (1949-1950) 354-359 (Commodien ébionite ou essénien). — E. CASTORINA, *La poesia di C. nella storia della metrica latina,* Catania 1950. — L. FERRARI, *Il problema cronologico di C.* : Gior. it. fil. 4 (1951) 59-73 (IV s.). — M. SIMONETTI, *Sulla cronologia di C.* : Aevum 27 (1953) 227-239 milieu III[e] s. — J. VOGT, *Die Zählung der Christenverfolgung im römischen Reich* : Parola d. Pas. 9 (1954) 5-15 (300 ca.). — L. KRESTAN : RACh 3 (1957) 248-252. — J. PERRET, *Prosodie et métrique chez Commodien* : Pallas 5 (1957) 27-42. — J. MARTIN, *Commodianus* : Traditio 13 (1957) 1-71 (fondamental). — J.P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sevère à l'invasion vandale*, Paris 1958, 378-410. — K. THRAEDE, *Beiträg zur Datierung Commodianus* : JAC 2 (1959) 90-114 (milieu III[e] s.). — L. VARCL, *Caratteristica di C.* (en russe) : Vestnik Drev. Istorij 68 (1959) 165-167 (critique l'interprétation de Stroerman sur C.). — A. SALVATORE, *Appunti sulla cronologia di C.* : Orph 7 (1960) 161-187 (milieu III[e] s., Prudence dépend de C.). — J. GAGÉ, *Le poème messianique de C. et la crise religieuse de l'Empire romain vers 260 ap. J.-C.* : Bull. Soc. E. Renan 9 (1960) 131-133. — A. SALVATORE, *Elementi commodianei nella praefatio di Prudenzio,* Naples 1960. — J. GAGÉ, *Commodien et le mouvement millénariste du III[e] siècle* (285-262 ap. J.-C.) : RHPR 41 (1961) 355-378. — L. HERRMANN, *Commodien et saint Augustin* : Latomus 20 (1961) 312-321 (ce serait l'*interpres imperitus* dont Augustin blâma les œuvres). — V.A. SIRAGO, *Gallia Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente,* Louvain 1961, 483-493. — K. THRAEDE, *Untersuchungen zum Ursprung und Geschichte der christlichen Poesie,* I : JAC 4 (1961) 108-127 ; II, 5 (1962) 125-157 (*Instr.* et *Carmen*). — H. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance,* Nijmegen 1961. — H. SILVESTRE, *Un cliché peu étudié, fortis in armis* : Arch. Lat. Med. Aev. 32 (1962) 255-257. — A. SALVATORE, *Su alcuni luoghi delle Instructiones di C.* : ND 12 (1961, 1-20). — ID., *Note sul testo di C.* : *ibid.* 12 (1962) 21-37. — H. SILVESTRE, *Varia critica,* I, *Commodianea* : SE 13 (1962) 515-517. — M. SORDI, *Dionigi d'Aless., Commodiano e alcuni problemi della storia del III sec.* : Rend. Pont. Acc. Rom. Arch. 35 (1962-1963) 123-146 (milieu III[e] s.). — A. SALVATORE, *Atteggiamenti espressivi nelle Instr. di C.* : Studi Rom 11 (1963), 509-525. — H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Commodien poète chrétien,* Nijmegen, 1964. — A. SALVATORE, *Note sul testo di Commodiano* : Mélanges Oikoumene, Catania 1964, 103-119. — S. MARINER, *Enfoques recientes del problema de C. Discusión* : Actas II Cong. esp. est. clas., Madrid 1964, 121-128. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* Paris[3] 1964 (important). G. PUGLIESE CARRATELLI, *Un'allusione a Mani nel Carmen di C.* : RCCM 7 (1965) 899-905 (Mélanges Schiaffini). — G.M. LEE, *Latinism and graecism* : Latomus 24 (1965) 954. — A. SALVATORE, *Un Mercurio con l'acryballus in un acrostico di C.* : Vichiana, 2 (1965) 171-175. — A.J. VISSER, *Een of twee antichristen bij Commodianus?* : NAKG 47 (1965-1966) 131-136. — L. CALLEBAT, *Tradition et novation dans la poésie de C.,* Pallas 13 (1966) 85-94. — A. SALVATORE, *Lex secunda e interpretazione biblica in C.* : VetChr 5 (1968) 111-130. — K.M. ABBOTT, *Commodian and his verse* : Mélanges B.E. Berry, Univ. of Illinois 1969, 272-283. — I. OPELT, *Schimpfwörter bei Commodian* : VC 24 (1970) 290-299. — A. SALVATORE, *Commodianea,* Naples 1970. — ID., *Lettura di un verso di Commodiano* (*Carmen* 1050) : Studi. de Falco, Naples 1971, 486-496. — ID., *Il salmo 110* (109 Vulg.) *in un passo di Commodiano* : VetChr 10 (1973) 343-350. — ID., *L'enigma di Commodiano. Considerazioni su lo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca* : Vichiana 3 (1974) 50-81. — A. SALVATORE, *Interpretazioni commodianee,* Naples 1974. — G. ALFÖLDY, *The crisis of the third century as seen by contemporaries* : Greek, Rom. Byz. Studies 15 (1974) 89-111 (milieu III[e] s.). — S. MAZZARINO, *Il carmen contra paganos e il problema dell'era costantiniana* : *Antico, Tardoantico ed era costantiniana,* Bari 1974, 398-465. — A. SALVATORE, *Annotazioni sul Carmen Apol.* : Forma Futuri (Mélanges Pellegrino), Turin 1975, 395-415. — J. DANIÉLOU, *Les Testimonia de Commodien* : *l.c.*, 59-69. — E. HECK, *Juppiter-Jovis bei Commodian* : VC 30 (1976) 72-80. — J. DANIÉLOU, *Les Origines du christianisme latin,* Paris 1978, 93-111 ; 224-234.

JUVENCUS

Vers les années 330 (Jérôme, *Chronicon*, éd. Helm en 329), Caius Vettius Juvencus composa le premier poème épique chrétien en mettant en vers les quatre évangiles. Les seuls renseignements que nous avons sur lui viennent de Jérôme ou de lui-même. Dans le *De vir. ill.* (84, PL 23, 730), le premier écrit : « Juvencus, jeune Espagnol d'origine noble, prêtre, composa quatre livres en transposant en hexamètres les quatre évangiles quasi à la lettre et, avec la même mesure, certaines autres choses touchant les sacrements. Il vécut au temps de l'empereur Constantin ». Jérôme mentionne encore Juvencus en un autre endroit et il en loue l'œuvre (*Ep.* 70 *ad Magnum* : PL 22, 668 ; *Com. in Math.*, 1, 2, 11 : PL 7, 14). À la fin de son poème (4, 806 sv.), Juvencus affirme lui aussi qu'il écrit sous Constantin, en un temps de paix. Ce sont les renseignements les plus anciens, les seuls certains. Ceux qui viennent après sont surajoutés et ne méritent pas qu'on leur prête foi. Jérôme mentionne d'autres ouvrages qui ne nous sont pas parvenus — ceux qui lui sont attribués sont des apocryphes — et nous ne savons rien de leur contenu.

Étant donné la mentalité et les goûts de l'époque, mais aussi du Moyen Age, l'auteur fut apprécié et imité surtout pendant le Ve siècle (Paulin de Nole, Paulin de Pella, Orientius, C.M. Victorius, Corippe, Cyprien le poète) et loué pendant tout le Moyen Age. Bien qu'il ait rejeté les centons, le Décret Gélasien accepte l'œuvre de Juvencus (chap. 4, Dobschütz, n. 253, p. 52). De 1490 à 1890 (Hümer), nous avons vingt-six éditions.

Les *Evangeliorum libri* sont un poème divisé en quatre parties avec deux prologues. Ils comportent en tout 3 219 hexamètres. Contrairement à ce que pense Amatucci (*Storia lett. lat. cris.* Turin 1956², 121), il semble que cette division ne corresponde à aucun critère précis mais seulement à des exigences pratiques. Au commencement, Juvencus rapporte les symboles des différents évangélistes ; il attribue cependant l'aigle à Marc et le lion à Jean, conformément à la tradition antérieure (cf. Irénée, *Ad haers.*, 3, 11, 8) : ce n'est qu'au cours du IVe siècle, avec Ambroise, Jérôme et Augustin, qu'il y eut inversion des symboles. Dans la préface Juvencus explique son projet : chanter les actes vivifiants du Christ : *Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta* (1, 9), car celui-ci est un don pour l'homme. Il éprouve une profonde admiration pour Homère et Virgile dont les œuvres sont éternelles, mais lui-même, tout en entendant faire œuvre d'art, pense

que son travail transcendera les temps et lui méritera la vie éternelle (1, 21-24). Si en exposant la *divinae gloria legis* par le recours à des moyens poétiques humains il se trouve, d'un côté, être un disciple fidèle de la tradition païenne pour tout ce qui touche à la forme, il s'en tient en revanche scrupuleusement au texte sacré pour tout ce qui touche au fond.

Ces idées de Juvencus ont une portée historique intéressante. Il apprécie beaucoup les poètes anciens, et ne rejette que leur mythologie. En se parant des vêtements littéraires païens (4, 804) il s'efforce de créer une épopée chrétienne. Il offre ainsi les prémisses de la théorie littéraire du Moyen Age. Sans emphase, avec un langage simple et clair, il raconte la vie du Sauveur. On peut apprécier son travail non pas tant pour son résultat que pour avoir été la première tentative de ce genre. Il a ouvert une voie et jeté une semence féconde. Pour certains, la simplicité du texte évangélique paraît jurer avec la solennité de l'hexamètre. Il peut y avoir là une difficulté d'ordre psychologique pour le lecteur : ce peut tout aussi bien être le cas pour tout film présentant un résumé de la vie du Christ.

Premier auteur épique chrétien, Juvencus ne pouvait négliger l'*invocatio* à la divinité qui assiste son travail. Mais il l'adresse au Saint-Esprit (1, 25-27) afin que *Christo digna loquamur*. Dans le premier livre, il expose les faits concernant le précurseur, l'annonciation et la première activité du Christ jusqu'à la guérison de la belle-mère de Pierre (770 vers) ; dans la seconde les miracles de Jésus et quelques paraboles (c'est là qu'il insère les parties empruntées à Jean) jusqu'au chapitre 12 de Mt (819 vers) ; dans la troisième les miracles, des paraboles et des discours empruntés au seul Matthieu (Mt 13-22) (773 vers) ; dans la quatrième les discussions de Jésus avec les juifs, la parabole des dix vierges et celle des talents, la mort et la résurrection de Lazare et la passion, la mort et la résurrection du Christ (812 vers).

Juvencus possède une bonne culture classique : il connaît bien les poètes, Plaute, Valerius Flaccus, Stace, Ovide... mais surtout Virgile dont il dépend beaucoup pour son style, sa langue et nombre d'expressions : il en reprend aussi les hémistiches. Son langage est classique, pur, mais avec un contenu nouveau. Il est marqué de cette servilité littéraire qui était alors considérée comme un mérite. Son vocabulaire chrétien a également un caractère très puriste. Juvencus recourt à des mots grecs ou qui appartiennent à un autre genre. Il doit beaucoup à la tradition païenne : pour désigner Dieu il use par exemple du mot *Tonans*, typique-

ment païen. Il crée des néologismes : *flammicomans* (à la chevelure de feu), *flammipes* (aux pieds de feu) *altithronus* (au trône élevé). L'ouvrage donne parfois l'impression d'être un centon, mais ce n'en est pas un, car il y a une certaine réélaboration personnelle. Ce n'est pas de la haute poésie, mais le fruit d'une bonne technique et d'une connaissance parfaite des règles de la versification. Dans une épopée comme celle-là, la simplicité et la spontanéité évangéliques perdent cependant parfois de leur efficacité : qu'on compare, par exemple, le récit de Siméon prononçant le *Nunc dimittis* (Lc 2, 19-32) et la paraphrase qu'en donne Juvencus (1, 200-207), celui de la dernière cène (Mt 26, 20-25) et les vers 4, 432-456 : le caractère immédiat et solennel des premiers devient solennité artificielle.

L'auteur s'en tient le plus possible au texte qu'il versifie en usant de la technique paraphrasique ; il recourt à l'amplification pour éclairer les passages obscurs, exprimer ses sentiments et ses appréciations, raconter certaines scènes. Il réussit mieux dans les descriptions : par exemple, celle des Mages (1, 224-254), celle de la tempête (2, 25-42), de certains miracles (2, 337-407). Donnini a noté l'importance des adjectifs qui cherchent à rendre le texte plus expressif. Juvencus s'en sert pour mieux dépeindre un personnage ou une situation : il les choisit avec soin et avec goût.

Les *Evangeliorum libri* sont importants pour la *Vetus latina* qu'ils suivent fidèlement en s'en tenant au sens littéral et en se contentant d'en clarifier quelques passages obscurs. Juvencus s'attache essentiellement à Matthieu ; il ne reprend de Marc que quelques détails ; à Luc il emprunte avant tout ce qui concerne le précurseur et l'enfance de Jésus (avec une chronologie différente de celle des évangiles : la naissance, les bergers, la présentation au Temple, la circoncision, Nazareth, la fuite en Égypte) ; de Jean il raconte les noces de Cana, le dialogue avec Nicodème et avec la Samaritaine, la vocation de Philippe et de Nathanaël, Lazare et quelques autres épisodes (pour les sources évangéliques, cf. Hansson p. 18). Il réalise quelque chose qui ressemble à une concordance des évangiles. Sa théologie est parfaitement orthodoxe, en particulier en ce qui concerne la christologie (le concile de Nicée venait juste d'avoir lieu). Certains manuscrits lui attribuent un *Liber in Genesim* (qui est en réalité de Cyprien le Poète) et le *Laudes Domini* avec le *Triumphus Christi* qui en constitue une partie : ils ne sont certainement pas de lui mais d'un contemporain gaulois.

Éditions : PL 19, 53-346 (éd. Arévalo, Rome 1792). — J. HÜMER, CSEL 24 (1891). — A. KNAPPITSCH, *Evangeliorum libri quattuor*, Graz 1910-1913 (4 fascicules).

Traductions : Allemande : A. KNAPPITSCH, *op. cit.* (texte latin et traduction).

Études : F. VIVONA, *De Juvenci poetae amplificationibus*, Palerme 1903. — H. WIDMANN, *De Gaio V.A. Juvenco carminis evangelici poeta et Vergili imitatore*, Breslau 1905. — J. CORNU, *Beiträge zur latein. Metrik :* SAW 1959/3 (1908) 1-33. — H. NESTLER, *Studien über die Messiade des Juv.*, Passau 1910. — G. FRANK, *Vossianus 986 and Reginensis 333 :* Am. Jour. Phil. 44 (1923), 67-70 (manuscrits). — A. OREJÁN CALVO, *La Historia Evangélica de Juvenco :* Rev. Esp. Est. Bib. (EB) 1926, Luglio, 3-19. — H.H. KIEVITS, *Ad Juvenci Evv. lib. I commentarius exegeticus* (Thèse), Gronigen 1940. — G. MERCATI, *Il palinsesto bobbiense di Juvenco* (Ms. Vat. lat. 5759, VIII s.) : Mélanges Lampros, Athènes 1935 (maintenant in Opere Min. 506-512). — A.C. VEGA, *Capítulos de un libro. Juvenco y Prudencio :* CD 157 (1945) 207-247. — Ch. MOHRMANN, *La langue et le style de la poésie chrétienne :* RELA 25 (1947) 280-290 (maintenant in Études sur le lat. des chrét. I, Rome 1958, 151-168). — F. LAGANÀ, *Giovenco*, Catania 1947. — J. DE WIT, *Ad Juv. Evv. lib. Secundum commentarius exegeticus*, Gronigen 1947. — L. STRZELECKI, *Studia prosodica et metrica*, Cracovie 1949, 14-49 (la synalèphe chez Juvencus). — H. THOMA, *The oldest manuscript of Juvencus :* CR 54 (1950) 95-96 (Bib. Vat. lat. 13501 des VI-VII siècles). — M.A. NORTON, *Prosopography of Juvencus :* Folia 4 (1950) 36-42 (important) (maintenant in : J.-M.F. MARIQUE, *Leaders of Iberean Christianity*, 50-650 A.D., Jamaica Plain - Mass. 1962, 114-120). — H. HANSSON, *Textkritisches zu Juv., mit einem vollständigen Index verborum*, Lund 1950 (fondamental). — J. DE WIT, *De textu Juvenci poetae observationes criticae :* VC 8 (1954) 145-148 (observations sur Hansson). — U. DOMINGUEZ DEL VAL, in *Repertorio Hist. de Ciencias ec. en España*, 1, Salamanque 1967, 29-31 (bibliographie). — J. JIMÉNEZ DELGADO, *Juvenco en el códice matritense 10029 :* Helmantica 19 (1968) 277-232. — P. FLURY, *Zur Dichtersprache des Juv. :* Lemmata W. Ehlers, Munich 1968, 38-47. — A.K. CLARKE, *Claudian and the Augustinian circle :* Mélanges Capánaga, II, Madrid 1968, 125-133. — M. DONNINI, *Annotazioni sulla tecnica parafrastica negli Evangeliorum libri di Giovenco :* Vichiana 1(1972) 231-249 — ID., *Un aspetto della espressività di Giovenco. L'aggettivazione :* Vichiana 2 (1973) 54-67. — P. FLURY, *Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola :* VC 27 (1973) 129-145 (influence de Juvencus). — P.G. VAN DER NAT, *Die Praefatio der Evangelienparaphrase des Juvencus :* Studia Waszink, Amsterdam 1973, 249-257. — F. QUADLBAUER, *Zur Invocatio des Juvencus* (praef. 25-27) : Grazer Beiträger 2 (1974) 185-212. — I. OPELT, *Die Szenerie bei Juvencus. Ein Kapitel historischer Geographie :* VC 39 (1975) 191-207. — M. DONNINI, *L'allittera-*

zione e l'omoteleuto in Giovenco : Annali Fac. Lett. Perugia 12 (1974-1975) 128-159. — A. LONGPRÉ, *Aspects de métrique et de prosodie chez Juvencus* : Phœnix 29 (1975) 128-138. — R. HERZOG, *Die Bibelepik der lat. Spätantike* 1, Munich 1975. — J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, 1981, 67-80.

LES CENTONS

Le centon (en grec χέντ-ων, en latin *cento*) pouvait être une espèce de couverture, un rideau sur la porte, un drap à usages multiples, fait de morceaux d'étoffes différentes et donc utilisé pour d'humbles tâches, comme celle des serviteurs, dans toutes les acceptions du terme, l'idée essentielle était celle d'une unité composite et bigarrée. Le mot en vint à désigner un poème composé de mots, d'hémistiches, de vers d'un autre poète glanés çà et là en vue de traduire un sujet quelconque. Les centons étaient essentiellement constitués de vers compilés d'Homère *(Homerocentones)* et de Virgile *(Virgiliocentones)*. Ils étaient très répandus dans le monde païen. Tertullien écrit : « Aujourd'hui j'ai vu sortir de Virgile un récit totalement différent dans lequel la matière est adaptée au vers et le vers à la matière. C'est ainsi qu'Osidius Geta a complètement gonflé Médée, la tragédie de Virgile. J'ai aussi un parent qui, entre autres passe-temps littéraires, a allongé la *Table* de Cébès du même poète. Ils ont aussi l'habitude d'appeler centons homériques ceux qui, suivant la coutume centenaire, réunissent en un seul ouvrage des morceaux pris çà et là dans les chants d'Homère » (*De praescr. haer.*, 39, 3-5 : CCh 1, 219-220). Plus qu'une œuvre d'art, les centons sont œuvre de technique et de mémoire. Au IVe siècle encore, le poète Ausone en faisait des concours avec l'empereur Valentinien. Celui-ci, en présentant son centon à Axius Paul, écrivait : *« accipe igitur opusculum de inconnexis continuum, de diversis unum... de alieno nostrum »* (Peiper 207). C'est comme si on détruisait un édifice et qu'on se servait des matériaux pour en reconstruire un autre. En ce temps-là, la mémoire jouait un grand rôle dans l'éducation scolaire. On introduisait en outre les élèves à la μίμησις' à l'ἀγών avec les grands poètes. L'école façonnait une structure mentale dont même le grand poète ne parvenait pas à se libérer totalement. Même un Virgile (*Georg.*, 2, 176) et un Properce (4, 1, 64) étaient fiers de dépendre ainsi des autres. L'*allusion* à des modèles jouait un grand rôle dans l'art poétique et elle supposait une grande familiarité avec eux. Et les compositeurs de centons étaient de fins connaisseurs de leurs modèles, ceux-ci étant d'ailleurs bien connus de tous, car ils appartenaient au bagage culturel commun.

Parmi les centons chrétiens, le plus célèbre et le meilleur que l'on connaisse actuellement est celui de la noble dame romaine cultivée qu'était Petronia Proba (elle indique son nom au vers 12 : *Arcana ut possim vatis Proba cuncta referre*), épouse de Claudius Adelphius qui remplit plusieurs charges impériales importantes et devint en 351 *praefectus Urbis*. Après avoir composé un centon, aujourd'hui perdu, sur la guerre de 351-353 entre Constance et Magnence, Petronia Proba s'était convertie ou s'était tout au moins tournée vers le christianisme (v. 417-422). Aux environs de 360, elle composa un centon virgilien inspiré de l'Ancien et du Nouveau Testament pour célébrer à travers Virgile les dons du Christ : *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi* (v. 23). Dans ce verset elle exprime tout son programme, sa nouvelle activité poétique : marier une paraphrase biblique et la forme virgilienne. Connaissant fort bien son poète, elle fait preuve d'une réelle habileté technique.

On peut diviser l'œuvre en deux parties : les vers 1-332 racontent des épisodes de l'Ancien Testament, surtout de la création de l'homme jusqu'au déluge, et les vers 333-694 rapportent des récits du Nouveau. Dans l'édition de Schenkl, le tout est précédé d'un petit *carmen* écrit par le *librarius* à qui l'empereur Arcadius avait demandé une transcription de l'ouvrage : celui-ci définit l'œuvre *Maronem/mutatus in melius !* Ce qui indique l'énorme diffusion de ce genre de composition poétique. Les nombreuses éditions du XVIe montrent la ferveur avec laquelle on les lisait encore pendant la Renaissance.

Dans sa lettre à Paulin de Nole (*Ep.* 53,7 : PL 22 544-45), Jérôme porte un jugement caustique et méprisant sur ce genre littéraire, en particulier sur l'œuvre de Proba qu'il ne daigne même pas nommer, mais dont il cite quelques vers (*Cento* 34 sv ; 403 ; 624) en déclarant le tout puéril et jeu de charlatan. Une personne profondément chrétienne et de culture classique poussée devait être choquée de lire des vers qui, dans le texte originel, étaient mis par exemple dans la bouche de Vénus et qui se trouvaient maintenant utilisés dans un tout autre sens. Le Décret gélasien l'exclura (PL 59, 162 ; Dobschütz n. 287, p. 52). Proba montre parfois quelque audace dans ses adaptations sémantiques : certains termes acquièrent une portée théo-

logique nouvelle ; l'inadéquation du vocabulaire virgilien rend sa pensée imprécise et obscure ; certains aspects secondaires sont exagérément développés. I. Opelt a récemment mis en relief que l'orthodoxie laisse à désirer, surtout en ce qui concerne la christologie : ce qu'on peut déduire des titres qu'elle attribue au Christ.

Isidore de Séville (*Etymol.* 1, 39, 26 : PL 82, 121) nous fait savoir qu'un certain Pomponius, toujours en puisant dans Virgile, a composé en l'honneur du Christ un petit poème intitulé *Tityre*. Il se trouve qu'on possède un dialogue poétique entre le chrétien Tityre et le païen Mélibée, poème auquel on donne le titre de *Versus ad gratiam Domini (Incipit : Tityre, tu patulae recumbans sub tegmine fagi)*. Le premier en est l'interlocuteur principal. Le fait que le même *Cod. Pal.* 1753 contient le centon de Proba et les *Versus ad gratiam Domini* vient donc confirmer l'attribution d'Isidore : celui-ci lisait un manuscrit semblable au nôtre. Sur ce Pomponius, nous n'avons aucun autre renseignement. On le situe habituellement au Ve siècle. Le contenu du dialogue est simple : voyant que Tityre est tout joyeux, Mélibée lui en demande la raison. Le premier lui répond que, en s'unissant au cantique de toute la création qui loue Dieu donateur de l'immortalité, il ne chante pas les oracles des poètes anciens, mais des choses vraies. À la demande de Mélibée, il l'instruit dans le christianisme en s'appuyant sur la création de toutes choses, sur l'histoire d'Israël et sur l'Incarnation, le tout comportant de longues digressions littéraires.

Certains (Riese, Hümer) attribuent à Sedulius le *De Verbi incarnatione*, texte défectueux de 111 hexamètres, œuvre d'un imitateur de Proba au Ve siècle. Pris de compassion pour les hommes, Dieu envoie son Fils s'incarner dans le sein de Marie qui accepte en tremblant ce mystère. Une splendide étoile annonce la naissance. La suite rapporte certains enseignements du Christ et son ascension. Les descriptions sont ampoulées, gonflées de redondances sans rapport avec le sujet dont elles veulent traiter.

Dans un autre centon, le *De ecclesia (Tectum augustum vigens)* de 116 vers, l'auteur commence par décrire un temple chrétien de cent colonnes où Dieu invite tout le monde et où les mères et les petits enfants passent jours et nuits à chanter. À un moment donné, le prêtre demande le silence et adresse aux fidèles son exhortation : le Fils de Dieu s'est incarné, il a souffert et il est monté au ciel. Celui qui ne croit pas sera puni lors du Jugement dernier. L'auteur s'étend longuement sur cette description. Puis il évoque la célébration eucharistique. On récite le *carmen*

en public. La foule enthousiaste acclame l'auteur, *Maro junior* (Virgile moderne). Celui-ci répond en improvisant d'autres vers de style centonaire, toujours empruntés à Virgile, pour remercier le public, et il nomme son poète « deus ». Avant ces vers, on lit dans le manuscrit *« cum abortio clamaretur "Maro junior"... »* certains entendant cet *abortio* comme la corruption d'un substantif (Baehrens : *ab auditorio*) ; d'autres y voient le nom propre Mavortius (Quichérat, Riese). Il y aurait donc là un poète du nom de Mavortius. Deux raisons semblent rendre cette interprétation préférable. Quichérat, qui édita pour la première fois le texte en 1840 (Bibl. École des chartes, 2, 1840-1841, 130-131) fournit Mabortius et dit avoir repris cela d'une copie faite par Juret. Celui-ci ne dit pas dans quel manuscrit il l'a faite et ne fait aucune allusion à une correction. Il existe de plus un autre centon du poète Mavortius, le *Jugement de Paris*, dans l'*Anthologia latina* (Riese 1894, n. 10, p. 39-41) qui, dans son premier noyau contient bien douze centons dont le *De ecclesia* seul est d'inspiration chrétienne. Les premiers éditeurs de l'édition latine de l'*Anthologia latina* (Bumann, 1759 et Meyr 1835) n'avaient pas publié celui-ci, mais c'est Suringer qui le mit en valeur en 1867 (*De ecclesia, anonymi cento virgilianus ineditus*, Utrecht, 1867). Le *De ecclesia* est certainement meilleur que les deux centons analysés précédemment : l'improvisation finale montre que son auteur connaissait absolument par cœur son *deus* Virgile.

Éditions : PROBA, PL 19, 805-818. — SCHENKL, CSEL 16, 1 (1888) 568-609. Pomponius *(Versus ad gratiam Dom.)* SCHENKL, CSEL 16, 1 (1888) 609-615 ; in PLS 1, 773-779. — F. BUECHELER-A. RIESE, *Anthologia latina,* 1, 2, Leipzig 1906 (rééd. Amsterdam 1972) n. 719a, 189-193. *De verbi incarnatione (Omnipotens genitor) :* PL 19, 773-780. — HÜMER, CSEL 10 (1885) 310-313 (appendice de Sedulius). — SCHENKL, CSEL 16, 1 (1888) 615-620. — F. BUECHELER-A. RIESE, *Anthologia latina,* 1, 2, n. 719. *De Ecclesia,* SCHENKL 16, 1 (1888) 621-627. — A. RIESE, *Anthologia latina,* I, Leipzig 1894, n. 16, 56-61 (16a). — PLS 1, 1766-771.

Études : F. ERMINI, *Ricerche sulla vita e sulla famiglia di Proba :* Riv. Studi crit. Sc. Teol. 1 (1905) 742-753. — ID., *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina,* Rome 1909 (fondamental). — A. OLIVETTI, *Osservazioni sui capitoli 45-53 del libro II di Zosimo e sulla loro probabile fonte :* RFIC 43 (1915) 331-333. — M.L. LAGRANGE, *Le prétendu messianisque de Virgile :* RBibl 31 (1922) 552-572. — C. WEYMAN, *Zum Cento De ecclesia :* HJG 45 (1925) 75-76. — G. BELLISSIMA, *Notizia di due codici inediti del Centone virgiliano di Proba,* Sienne 1923. — A. STANISLAUS, *The Scriptures in Hexameter :* Clas. Weekly 32 (1938) 99-100. — D. COM-

PARETTI, *Virgilio nel Medioevo* (nouvelle éd. par G. Pasquali), Florence 1946[3]. — A. TUILIER, *La datation et l'attribution du χριστὸς πάσχων et l'art du centon* : Actes VI[e] Cong. Int. Ét. byz., Paris 1950-1951, vol. I, 403-409. — W. SCHMID, *Tityrus christianus* : RhM 96 (1953) 101-165. — P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue* : REAN 59 (1957) 294-319. — R. LAMACCHIA, *Tecnica centonaria e critica del testo* : RAL 13 (1958) 258-280. — ID., *Problemi di interpretazione semantica in un centone virgiliano* : Maia 10 (1958) 161-188. — ID., *Dall'arte allusiva al centone (A proposito di scuola di poesia e di poesia di scuola)* : Athènes et Rome 3 (1958) 193-216. — I. OPELT, *Der zürnende Christus in Cento der Proba* : JAC 7 (1964) 106-116 (la christologie de Proba n'est pas orthodoxe). — M.R. CACIOLI, *Adattamenti semantici e sintattici nel Centone virgiliano di Proba* : SIF 41 (1969) 188-246 (important). — D.S. WIESEN, *Virgil, Minucius Felix and the Bible* : Hermes 99 (1971) 70-91. — M. BONARIA, *Appunti per la tradizione vergiliana nel IV secolo* : Vergiliana (par Bardon), Leiden 1971, 35-40. — C. CARIDDI, *Il centone di Proba (nobildonna del IV secolo della letteratura cristiana)*, Naples 1971 (fondamental). — J.L. VIDAL, *Observaciones sobre centones virgilianos de tema cristiano. La creación de una poesía cristiana culta* : Boletín Inst. Est. hel. (Barcelone) 7/2 (1973) 53-64. — R. HERZOG, *Die Bibelepik der Spätantike*, 1, Munich 1975. — M.L. RICCI, *Note al centone...* : Annali delle Fac. Mag. Bari, 14 (1977) 103-121.

DAMASE

Damase, peut-être originaire d'Espagne (*natione hispanus, Liber Pontificalis*, éd. Duchesne I, 84) semble être né en 304-305 à Rome où sa famille était bien établie et où son père Antoine avait fait carrière ecclésiastique (Ferrua 7). Jérôme dit en effet qu'il mourut octogénaire en 384 (*De vir. ill.*, 103 : PL 23, 742). À Rome, encore *puer*, il avait reçu d'un persécuteur des renseignements sur certains martyrs (Ferrua 28). Sa mère Laurence, après la mort de son mari, vécut soixante années de veuvage consacré à Dieu (Ferrua 10). Sa sœur, Irène, vierge, mourut jeune (Ferrua 11). Il était diacre de Libère en 355, quand celui-ci fut exilé par Constance II. Il semble qu'il ait sympathisé un moment avec l'anti-pape Félix. À la mort de Libère, encore diacre, il fut élu évêque de Rome. Mais un groupe dissident élut Ursinus. Des bagarres éclatèrent entre les deux factions, avec beaucoup de morts. Damase avait pour lui la plus grande partie des fidèles et les autorités civiles. Cependant, tout au long des années suivantes, Ursinus et ses partisans, battus et exilés,

continuèrent à lui valoir des ennuis par leurs calomnies, leur chantage et leur recours à des tiers. Un juif converti, Isaac, lui intenta aussi un procès retentissant en 371, et peut-être un autre en 378. Damase eut également des difficultés avec les nombreuses sectes présentes à Rome : donatistes, lucifériens, valentiniens, marcionites et novatiens. Il se préoccupa de l'arianisme, mais sans avoir la capacité ni le discernement que lui aurait souhaités Basile avec lequel il était en correspondance. Celui-ci n'épargna pas ses forces pour obtenir la paix et en arriva à juger sévèrement Damase. Cependant, les rapports entre les Occidentaux et les Orientaux orthodoxes étaient extrêmement compliqués : à Antioche, les Orientaux avec Basile appuyaient Mélèce, les Occidentaux avec Damase soutenaient Pierre l'intrus. La difficulté était, à vrai dire, d'ordre théologique : des incompréhensions de langage dans lesquelles se perdait même un homme cultivé de la carrure d'un Jérôme (*Ep.* 1 et 16 : PL 22, 355-359). Pour combattre les hérétiques, les schismatiques et ses autres ennemis, Damase eut recours à l'autorité civile. Homme de culture, il prit soin des archives pontificales (Ferrua 57). Il fit faire des travaux dans les catacombes, construisit des églises telles que celles de Saint-Laurent-in-Damaso, la basilique des Apôtres sur la via Appia, celles de Saint-Marc et Saint-Marcellin à proximité de laquelle sa mère, sa sœur et lui-même furent enterrés. Il convoqua presque chaque année des synodes qui jouèrent un rôle législatif important durant son pontificat et celui de son successeur Sirice. Il intervint dans différents problèmes des Églises occidentales. Il eut d'étroits rapports avec Jérôme qui fut aussi son « secrétaire » et collaborateur durant les années 382-384. (Jérôme, *Ep.* 123, 10 : PL 22, 1052). Il s'adressait souvent à lui pour avoir des explications exégétiques. Il le poussa plus à écrire qu'à étudier (*Ep.* 5, 1 : PL 22, 451). Il le persuada de revoir le texte latin de la Bible à partir du texte grec : ce que Jérôme fit à Rome pour les évangiles et quelques autres écrits. Damase était lié à l'aristocratie romaine.

Études : J. WITTIG, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik* : RQSuppl, Rome 1902. — G. WILPERT, *La scoperta delle basiliche cimiteriali dei santi Marco e Marcelliano e Damaso* : Nuov. Boll. Arch. Crist. 9 (1903) 43-58. — O. MARUCCHI, *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia secondo le recenti scoperte archeologiche*, Rome 1905. — C.H. TURNER, *Ambrosiaster and Damasus* : JThSt 7 (1905-1906) 281-284. — J. WITTIG, *Der Ambrosiaster « Hilarius ». Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I*, Ambrosiaster Stu-

dien (1906) 1-66. — S. CHARNIER, *Le premier archéologue chrétien : S. Damase* : Revue Augustinienne 8 (1906) 569-578. — E. VACANDARD, *Le pape Damase et le culte des saints* : Revue Clergé Fran. 67 (1911) 611-614. — J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I, und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, Breslau 1912. — H. LECLERCQ, *Damase*, DAL 4 (1920) 145-197. — J. VIVES, *Damasus i Filocalus* : AST 2 (1926) 483-494. — M. CROVINI, *I malintesi di un famoso episodio storico del IV secolo. S. Basilio e Papa Damaso* : SC 56 (1928) 321-344. — J. VIVES, *San Damas, compatrici nostre* : Paraula cristiana 18 (1933) 308-326 (serait né en Catalogne). — G. RŒTHE, *Zur Geschichte der röm. Synoden im 3. u. 4. Jh.*, Stuttgart 1937. — A. FERRUA, *S. Maria Maggiore e la « Basilica Sicinini »* : CC 89/3 (1938) 56-61. — ID., *Filocalo, l'amante della bella lettera* : CC 90/1 (1939) 35-47. — G. FERRETTO, *Note storiche-bibliografiche di archeologia cristiana*, Cité du Vatican 1942. — J. VIVES, *S. Dámaso papa español y los mártires*, Barcelone 1943. — A. HŒPPFNER, *Les deux procès du pape Damasus* : REAN 50 (1948) 288-304. — R. RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabine* : AB 67 (1949) 178-202. — A. PENNA, *S. Girolamo*, Rome 1949, 64-74. — A. FERRUA, *Damaso I* : EC 4 (1950) 1136-1139. — M. A. NORTON, *Prosopography of Pope Damasus* : Folia 4 (1950) 13-31 ; 5 (1951) 30-55 ; 6 (1952) 16-39 (fondamental. Maintenant in : J.-M.F. MARIQUE, *Leaders of Iberean Christianity* 50-650 A.D., Jamaica Plain-Mass, 1962,13-80). — A. MICHEL, in A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. II, Würzburg 1953, 504-507, 522-524. — H. MAROT, *Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la Primauté*, in L'Église et les Églises, I, Chévetogne 1954, 209-240. — A. DE MANDIETA, *Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre l'Église de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce* (370-379), *ibid.*, 261-281. — P. BORELLA, *S. Damaso e i canti della Messa didattica* : EL 72 (1958) 223-229. — A. VAN ROEY, *Damase* : DHG 14 (1960) 48-53. — Ch. PIETRI, *Concordia Apostolorum et renovatio Urbis* (Culte des martyrs et propagande pontificale) : MAH 73 (1961) 275-322. — N.Q. KING, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Londres 1961. — S. D'ELIA, *Ammiano Marcellino e il Cristianesimo* : Studi Romani 10 (1962) 372-390. — H.M. DIEPEN, *L'Assumptus Homo patristique III* : RT 63 (1963) 363-388. — A.J. DE COSTA, *São Dāmaso*, *Dicionario de historia de Portugal* 1 (1963) 779-781. — S. MORISON, *An unacknowledged hero of the fourth century, Damasus I*, 366-384 : Studies Ullman, Rome 1964, 241-263 (la carrière de Damase). — A. LIPPOLD, *Ursinus und Damasus* : Historia 14 (1965) 105-128. — W.H. SEMPLE, *St. Jerome as a Biblical translator* : BJR 48 (1965) 227-243. — A. LIPPOLD, *Ursinus* : PWKSuppl. 10 (1965) 1141-1148. — S. JANNACCONE, *Roma 384 Struttura sociale spirituale del gruppo geronimiano* : GIF 19 (1966) 32-48. — L.A. DELASTRE, *S. Damase Ier Défenseur de la doctrine de la primauté de Pierre, des Saintes Écritures et patron des archéologues*, Paris 1965. — V. PERI, *Gli inconsistenti archivi pontifici di S. Lorenzo in Damaso*,

RPARA 41 (1968) 192-204. — N. CORNEANU, *Les efforts de saint Basile pour l'unité de l'Église* : Verbum Caro 23 (1969/10) 43-67. — M.H. SHEPHERD, *The liturgical reform of Damasus I* : Festschrift Quasten, Münster 1970, II, 847-863. — M. BONARIA, *Appunti per la tradizione virgiliana nel IV secolo* : Vergiliana (par H. Bardon), Leiden 1971, 35-40. — Ch. PIÉTRI, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique* : Epektasis Mél. Daniélou, Paris 1972, 627-634. — T.A. SABATINI, *Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzio* : Rivista St. classici 20 (1972) 32-53 ; 187-221. — J. TAYLOR, *St. Basil the Great and pape Damasus I* : DR 91 (1973) 186-203 ; 262-274. — Ch. PIÉTRI, *Roma Christiana*, 2 vol., Rome 1976 (fondamental pour sa vaste documentation et son long exposé). — J. FONTAINE, *Naissance de la poésie*, Paris 1981, 111-125.

1. Épigrammes (Titres)

La plus grande gloire littéraire de Damase lui vient des nombreux épigrammes qu'il composa en guise d'éloge de martyrs, de parents et d'amis défunts, ou pour rappeler des œuvres accomplies. Presque tous étaient destinés à être gravés dans le marbre. Ils le furent, ou ils furent tout au moins dessinés par un véritable artiste qui fut son ami : Furius Denis Philocalus. Il nous reste encore quelques inscriptions originales, impossibles à confondre, travaillées avec art, avec la signature de l'auteur. La plus grande partie de ces inscriptions nous est cependant parvenue à travers des recueils constitués au Moyen Age. On lui a attribué nombre d'épigrammes, mais aussi d'autres écrits. De Rossi, Ihm et Ferrua ont élaboré des critères pour en discerner l'authenticité. À partir d'eux, Ferrua (cf. *Epigrammata*, Rome, 1942, p. 50-53) en accepte 59 comme authentiques, plus 13 fragments. Ce sont là d'importants témoignages d'une tradition assurée des martyrs enterrés à Rome. Le souvenir de quelques-uns de ceux-ci s'était cependant déjà effacé dès cette époque. Damase s'en remet alors à un *on-dit*. Le plus souvent, leur contenu n'est pas très précis : l'expression en reste générale et les vers sont souvent obscurs. Bien qu'il ait une excellente connaissance de Virgile et de Lucrèce, il puise dans un répertoire précis sans beaucoup de variété en reprenant toujours les mêmes motifs habituels : martyr, date de la mort, récompense. Ses vers ont plus d'importance historique et archéologique que littéraire cela en dépit du jugement de Jérôme (*De vir. ill.*, 103 : PL 23, 749). Celui-ci affirme qu'il écrivit un *De virginitate* en vers et en prose (*Ep.* 22, 9 : PL 22, 409) dont il ne reste rien : ce ne peut être les épigrammes en l'honneur d'Irène, sa sœur, et d'Agnès. Delisle (*Les Manuscrits du*

comte d'Ashburnham, Paris, 1883, 87) parle d'un codex contenant un *De vitiis* sur lequel nous n'avons pas plus de renseignements.

Éditions : cf. PLS 1, 314-423. — PL 13, 375-414. — M. IHM, *Damasi Epigrammata,* Leipzig 1895 (62 authentiques, 45 apocryphes). — A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana,* Rome 1942 (édition meilleure avec commentaire); 59 authentiques, 20 douteux ou apocryphes; cf. recensions A. Vaccari, Biblica 24 (1943) 190-194.

Traductions : Française : H. LECLERCQ, DAL 4 (1920) 145-197. *Italienne :* A. SALVATORE, *L'epigramma Damasiano In laudem Davidis,* en appendice : *Antologia degli Epigrammi Damasiani* (texte et traductions de 19 épig.), Naples 1960.

Études : G. FICKER, *Bemerkungen zu einer Inschrift des Papstes Damasus :* ZKG 22 (1901) 33-342. — G. MERCATI, *Il carme Damasiano « De Davide » e la falsa corrispondenza di Damaso e Girolamo riguardo al salterio,* in : Note di letteratura biblica e cristiana antica, Rome 1901 (ST 5, 113-126), rééd. 1973. — L. DUCHESNE, *Sur une inscription damasienne :* Mélanges Boissier, Paris 1903, 169-172 (Ferrua 39). — O. MARUCCHI, *Osservazioni storiche ed epigrafiche sulla iscrizione recentemente scoperta della madre del papa Damaso :* Nuovo Boll. Arch. Crist. 9 (1903) 59-108. — ID., *Breve aggiunta all'articolo sulla iscrizione della madre di papa Damaso : ibid.* 9 (1903) 195-198. — ID., *Di una sconosciuta iscrizione Damasiana in onore del martire S. Valentino : ibid.* 11 (1905) 103-122. — ID., *I frammenti dell'iscrizione damasiana di S. Ippolito aggiunti alla collezione epigrafica del Museo Lateranense : ibid.* 18 (1912) 180-183. — C. WEYMAN, *Vier Epigramme del hl. Papstes Damasus I,* Munich 1905. — P. FRANCHI DEI CAVALIERI, *I santi Nereo e Achilleo nell'epigramma damasiano :* Note agiografiche (ST 22), Rome 1909, 41-55. — A. FERRATO, *Cronologia costantiniana e dei papi S. Eusebio e S. Milziade. Iscrizioni di S. Damaso attribuite erroneamente ai tempi costantiniani spiegati per i tempi di Liberio Papa,* Rome 1910. — G. BONAVENIA, *Vari frammenti di carmi damasiani :* Nuovo Boll. Arch. Crist. 16 (1910) 227-251; 17 (1911) 23-37, 123-142 (Ihm 9, 10, 8, 40). — S. COLOMBO, *Sull'espressione « superis invisa » in un'iscrizione :* Did 4 (1915) 209-214. — ID., *Appunti Damasiani : ibid.,* 1 (1912) 361-372. — E. SCHÄFER, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasus I, für die Geschichte des Heiligenverehrung :* EL 46 (1932) 137-235; 309-378 (en volume, Rome 1932). — E. JOSI, *Scoperta di due frammenti del carme damasiano in onore di S. Ermete :* RAC 9 (1932) 147-150. — ID., *Quattro frammenti del carme di Damaso in onore di S. Ippolito : ibid.,* 13 (1936) 231-236. — ID., *Altri tre frammenti del carme Damasiano in onore di S. Ippolito : ibid.,* 16 (1939) 320-322. — J. VIVES, *Damasiana :* AST 16 (1943) 1-6. — J. CARCOPINO, *Sur deux textes controversés de la tradition apostolique romaine :* 1952, 424-433 *(hic habitasse,* Ferrua 20*).* — P. KÜNZLE, *Del cosidetto « Titulus archivorum » di papa Damaso :* RSCI 7 (1953) 1-26. — A. FERRUA, *Intorno ad una dedica damasiana :* RAC 29 (1953) 231-235. — F. TOLOTTI, *Memorie degli apostoli in catacumbas,* Cité du Vatican 1953 (RAC 22 (1954) 210-231). — S. PRICOCO, *Valore letterario degli epigrammi di Damaso :* MSLC 4 (1954) 19-40. — E. GRIFFE, *Hic habitare prius :* BLE 58 (1957) 13-101. — P. TESTINI, *Noterelle sulla Memoria apostolorum :* RAC 30 (1954) 210-231. — H. CHADWICK, *St. Peter and St. Paul in Rome. The probleme of the Memoria apostolorum ad catacumbas :* JThSt N.S. 8 (1957) 31-52. — A. FERRUA, *Lavori nella catacomba di Domitilla :* RAC 33 (1957) 45-75. — ID., *Qui filius diceris et pater inveneris. Mosaico novellamente scoperto nella catacomba di Domitilla :* Atti Pont. Acc. Arch. 33 (1960-1961) 209-224. — L. VŒLKL, *Archäologische Funde und Forschungen,... Domitilla-Katakombe. Damasianische Inschrift :* RQ 55 (1960) 114-118. — A. SALVATORE, *L'epigramma Damasiano in laudem Davidis :* Anthologie des épigrammes de Damase. (Texte et traduction) Naples 1960 (la première partie est aussi in Annali Fac. Lett. Fil. Naples 8 (1958-59) 100-133). — E. GRIFFE, *L'inscription damasienne de la catacombe de Saint Sébastien :* BLE 62 (1961) 16-25 *(hic habitasse).* — N.B. DENIS-BOULET, *L'inscription damasienne Ad Catacumbas :* RAC 43 (1967) 11-124. — J. RUYSSCHAERT, *Pierre et Paul à Rome. Textes et contextes d'une inscription damasienne :* RPARA 42 (1969-1970) 201-218. — E. GRIFFE, *En relisant l'inscription damasienne « ad Catacumbas » :* BLE 71 (1970) 81-91. — H. CHADWICK, *Pope Damasus and the peculiar claim of Rome to St. Peter and St. Paul :* Fest. Cullmann, Leiden 1962, 313-318. — A.V. NAZZARO, *Sui Versus ad f.c. di papa Damaso :* Koinonia 1 (1977) 195-203.

2. Lettres

On a conservé plusieurs lettres de Damase : neuf dans le volume 13 des PL. La critique met en doute l'authenticité de certaines : par exemple de la première (PL 13, 347-349 : *Confidimus quidem*) dont le texte original pourrait être celui conservé dans un manuscrit de Vérone et édité par Schwartz en 1936. La lettre IV est importante (*Tomus Damasi; Confessio fidei :* PL 13, 558-564) : elle comprend vingt-quatre articles; c'est une somme des erreurs trinitaires et christologiques; elle condamne ceux qui font de l'Esprit Saint une opération du Fils. Elle conclut en affirmant que la foi trinitaire est nécessaire au salut. La lettre, qui a un caractère de compilation, est une profession romaine de foi élaborée par un concile romain. Le pape Damase l'envoya à Paulin d'Antioche. « C'est le code de l'orthodoxie nicéenne » (C. Piétri, *Roma Christiana,* Rome, 1976, I, 839).

La lettre *Ad Gallos Episcopos* (Siricius : PL 13, 1181-1194) n'est pas un acte synodal, car l'auteur parle au singulier et ne fait allusion à aucune réunion d'évêques. Il ne donne pas d'ordre mais conseille, exhorte, tente une démonstration. C'est une réponse

à la question de personnes qui voulaient maintenir l'unité disciplinaire en s'appuyant sur des arguments fondés sur « la loi et les traditions » : à propos des vierges qui vaquent moins à leur devoir, de la continence des clercs, des conditions pour l'admission aux ordres sacrés, des vœux monastiques. Certains érudits modernes (et en tout dernier lieu C. Piétri) l'attribuent à Damase, suivant en cela Babut.

Le *Decretum Gelasianum (Explanatio fidei)* est composé de deux parties qui diffèrent quant à leur provenance et quant à leur valeur. La première (chap. I-III) est plus ancienne; elle traite des sources de l'autorité : 1) de l'Esprit aux sept dons qui repose dans le Christ; 2) du canon biblique; 3) de la suprématie du siège romain. La seconde (chap. IV-V) parle des autres autorités : des conciles (Nicée, Éphèse, Chalcédoine) et des Pères. Il s'y ajoute une liste de livres d'hérétiques ou de schismatiques. Dans beaucoup de manuscrits le texte a pour titre : *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa. De explanatione fidei*. Dans quelques manuscrits les trois premiers chapitres sont indépendants des autres et on les attribue à Damase. Beaucoup de savants (par exemple Thiel, Maassen, Turner, Zahn, Bardy, Di Capua) admettent que cette première partie pourrait en effet être de lui. La rédaction en aurait eu lieu en 382 lors du concile de Rome où il semble que Jérôme ait été aussi présent même s'il n'y prit pas la parole.

Éditions : Il manque une édition complète et critique. Il faut se référer aux indications de la *Clavis* 1633. PLS 1, 308. PL 13, 347-373 : 1 PL 69, 1006-7; PG 82, 1051-1055; 3 et 4 : PL 53, 319-322; 56, 686-690; CSEL 71, 518-522; PG 82, 122-126; GCS 19, 297-302; 7 : PL 69, 1133-1134; PG 82, 1219-1222; 8 et 9 : CSEL 54, 103-104; 265-267. Pour le *Tomus* : M. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Rome 1967, 94-111. *Ad Gallos* : PL 13, 1181-1194. — E. BABUT, *La plus ancienne décrétale*, Paris 1904, 65-87; *Decretum Gelasianum* : PL 13, 373-376; PL 19, 787-794; 59, 157-164; 165-180; 84, 843-848..., éd. critique : E. von Dobschütz, Leipzig 1912 (TU 38/4, 3-60) (la meilleure édition).

Études : C.H. TURNER, *Latin Lists of the canonical Books. I : The Roman Council under Damasus, A.D. 382* : JThSt 1 (1899-1900) 554-560. — G. MERCATI, *Il carmen Damasiano « de Davide » e la falsa corrispondenza di Damaso e Girolamo riguardo al salterio*, in *Note di letteratura biblica e cristiana*, Rome 1901, rééd. 1973 (ST 5, 113-126). — H.H. HOWORTH, *The Decretal of Damasus* : JThSt 14 (1912-1913) 321-337 *(Decretum Gelas.)*. — H. LECLERCQ, *Gélasien (Décret)* : DAL 6 (1924) 722-747. — P. GALTIER, *Le « Tome de Damase ». Date et origine* : RSR 26 (1936) 385-418; 563-578 (en l'an 382, composé avec Ambroise). — F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi* : Lateranum 3 (1937/2-3) 251-273 (de façon particulière : *Tomus, confidimus e Decretum Gelas.*). — G. BARDY, *Gélase (Décret)* : DBS 3 (1938) 579-590. — J. COCHEZ, *Le rythme oratoire des lettres papales* : ETL 14 (1938) 526-534. — M. RICHARD, *La lettre « Confidimus quidem » du pape Damase* : AIPh (Mél. Grégoire) 11 (951) 323-340. — P. BLANCHARD, *La correspondance apocryphe du pape Damase et de s. Jérôme sur le psautier et le chant de l'Alleluia* : EL 63 (1949) 376-388. — J. BIGNAMI ODIER, *Une lettre apocryphe de saint Damase à saint Jérôme sur la question de Melchisédech* : MAH 63 (1951) 183-190. — F. SCHEIDWEILLER, *Besitzen wir das lateinische Original des römischen Synodalschreibens von Jahre 371?* : AIPh 13 (1953 [1955]) 573-586. — A. DE VOGÜÉ, *La Règle du Maître et la lettre apocryphe de saint Jérôme sur le chant des Psaumes* : Studia Monastica 7 (1965) 357-367. — P.H. LAFONTAINE, *Les conditions de l'accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique*, Ottawa 1963 (*Ad Gallos*, pp. 301-303). — Th. C. LAWLER, *Jerome's First Letter to Damasus* : Fest. Quasten (Kyriakon), Münster 1970, II, 548-552. — Ch. PIÉTRI, *Roma Christiana*, Rome 1976 (*Tomus* : 831-840; 873-880; *Confidimus quidem* : 777-782; *Ad Gallos* : 764-778; *Decretum Gelas.* : 881-884). — A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, Paris 1977 (*Ad Gallos* : 310-312).

AUSONE

Magnus Decimus Ausone (de 310 environ à 394 environ), d'origine gallo-romaine, naquit à Bordeaux. Il fit ses études dans cette ville et à Toulouse. Puis il enseigna dans sa cité natale, d'abord comme *grammaticus*, puis comme *rhetor*. Valentinien le fit venir à Trèves comme précepteur de son fils Gratien. Il débuta alors dans la carrière politique et devint même en 379 préfet du prétoire et consul. L'empereur Gratien combla d'honneurs beaucoup de personnes de sa famille (par exemple Talassius, son gendre, père de Paulin de Pella). À la mort de l'empereur, il se retira à Bordeaux. Il était profondément lié à Paulin de Nole. C'est pour cela qu'il n'approuva ni son changement d'existence ni sa retraite en Espagne en 389. Il lui écrivit quatre lettres en vers qui n'arrivèrent que très tard à leur destinataire : elles cherchaient à le convaincre de revenir, mais sans y réussir. Quatre ans plus tard, Paulin lui répondit par deux lettres, également en vers : il y affirmait la fermeté de sa décision en même temps qu'il y exprimait sa profonde amitié.

Dans la vaste production ausonienne, on voit çà et là affleurer des expressions chrétiennes (27, 113 Peiper 281), mais son œuvre est en général d'inspiration nettement païenne, avec des phrases qui contrastent fort tant avec la morale qu'avec la foi. Nous y trouvons cependant trois compositions clairement chrétiennes. L'*Oratio matutina* (Peiper 7-11), de 85 vers, peut se diviser en deux parties : les vers 1-30 sont une prière d'adoration et une profession de foi. C'est une belle synthèse du prologue de saint Jean et du credo nicéen : Dieu Tout-Puissant éternel, qui ne peut être connu que du Fils ; ce Fils est lui-même créateur, Verbe de Dieu et Dieu Verbe (v. 9 : *ipse Dei Verbum, verbum Deus*), Verbe incarné pour appeler par sa vie tous les hommes au salut. La seconde partie (v. 31-85), de caractère personnel, est une prière de demande de rémission des péchés, de lumière, de force pour dominer les vices et vivre en paix, dans la simplicité et l'amitié avec les autres, libre de tout danger physique ou moral en attendant le jugement. Cette *Oratio matutina* est une des plus belles prières chrétiennes antiques. Un manuscrit l'insère dans les œuvres de Paulin de Nole, ce qui a conduit certains savants à mettre en doute son authenticité. Elle est pourtant en lien direct avec l'*Ephemeris (totius diei negotium)* dont elle fait partie. Sa théologie est pleinement orthodoxe. Beaucoup de poètes postérieurs s'en sont inspirés : Paulin de Nole, Paulin de Pella, Sedulius, Orientius.

Dans un autre recueil de poésies, les *Domestica*, on trouve les *Versus Paschales* (Peiper 17-19), datant de 367, et les *Versus rhopalici* (Peiper 19-21) de 379. Les premiers sont certainement authentiques, car on les trouve dans tous les manuscrits. Il y a trente et un versets. À l'occasion de Pâques, l'auteur adresse une prière à Dieu le Père *(magne pater rerum)* à qui sont soumises toutes choses et qui a envoyé dans le monde son Verbe, vrai Dieu et vrai homme. On y trouve clairement exprimée la foi en la Trinité (v. 22 : *trina fides autore uno, spes certa salutis*, Peiper 18), cette Trinité étant malencontreusement comparée à l'empereur qui a partagé son règne avec son frère et son fils.

Les *Versus rhopalici* sont en hexamètres dactyliques spéciaux : chaque vers est composé de cinq mots qui ont successivement une, deux, trois, quatre, cinq syllabes (au total 15), ce qui donne ainsi l'idée d'une progression. Ces *Versus rhopalici* sont également une prière : c'est une brève synthèse de la foi trinitaire, du sacrement de l'initiation chrétienne (baptême), de la rédemption accomplie par le Christ, des premières expériences de foi (Étienne et

Paul) et de l'espérance croyante. La doctrine est orthodoxe, mais la technique est trop alambiquée. Certains érudits mettent en doute leur authenticité (par exemple Schenkl). Martin suppose que l'auteur pourrait être un prêtre qui connaissait le poète. Ces vers sont cependant inclus dans le grand manuscrit d'Ausone, le *Vossianus* 111.

On a beaucoup écrit et discuté sur le christianisme de cet auteur : un païen qui compose de la poésie chrétienne par opportunisme ? Un syncrétiste ? Un chrétien qui, par habitude scolaire, suit les schèmes poétiques païens ? Un poète d'abord païen puis chrétien ? Compte tenu de sa personnalité propre, étrangère à tout extrémisme, Ausone s'insère en fait dans le contexte plus vaste du climat politique et religieux de la seconde moitié du IVᵉ siècle. On ne peut certainement pas admettre l'idée d'une période païenne, puis d'une période chrétienne de son existence. L'opinion de Labriolle, qu'il expose dans ses écrits de 1910 à 1950 (RACh) est qu'Ausone fut un chrétien, certes sans conviction et sans engagements profonds, mais dont l'attitude et la formation culturelles restaient païennes. C'est aujourd'hui une opinion assez communément admise. Les phases païennes et les phases chrétiennes de l'auteur se compénètrent tout comme ses poésies : on a affaire à un syncrétisme fondamental, non seulement littéraire, comme c'est le cas chez d'autres poètes chrétiens qui recourent à la mythologie. Ausone ne se contente pas de cela : il n'hésite pas à composer des prières aux dieux (par exemple la *Precatio consulis designati*, Peiper 24-27), même si on trouve dans celle-ci un esprit nouveau fort éloigné de l'ancien paganisme. Le « cas » Ausone est extrêmement significatif de la façon de sentir de nombre d'intellectuels de l'époque, à mi-chemin entre le paganisme et le christianisme avec prédominance d'un aspect sur l'autre. La recherche historiographique nous avait habitués à un dualisme (païen ou chrétien) et nous faisait tourner notre attention vers les coryphées des deux courants. Mais il faut bien prendre aussi en considération les zones intermédiaires, les zones d'ombre.

Éditions : PL 19, 823-958 (*Oratio mat.* aussi in CSEL 30, 4-7). — K. SCHENKL, Berlin 1883 (MGH V, 2). — H.G. EVELY-WHITE, 2 vol., Londres 1919-1921 (rééd. 1967) (LCL). — M. JASINSKI, Paris 1935. — A. PASTORINO, Turin 1971.

Études : P. MARTINO, *Ausone et le commencement du christianisme en Gaule*, Alger 1906. — L. VILLANI, *Quelques observations sur les chants chrétiens*

d'Ausone : REAN 8 (1906) 325-337. — P. DE LABRIOLLE, *La correspondence d'Ausone et de Paulin de Nole*, Paris 1910 (DHGE 5 (1931) 773-779; RACh 1 (1950) 1020-1023). — P. FABBRI, *Il pensiero religioso del poeta D. Magno Ausonio* : Athènes et Rome 17 (1914) 378-383. — Ch. GUIGNEBERT, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique* : RHR 88 (1923) 65-102. — C. WEYMAN, *Ausonius und das Christentum* : MM 4 (1924) 274-276. — M.J. PATTIST, *Ausonius als Christ*, Amsterdam 1925 (fondamental). — Ch. MOHRMANN, *Ausonius en zijn verhoudding tot het Christendom* : StC 4 (1927-28) 364-391 ; 5 (1928-29) 23-39 (fondamental). — L. JOUAI, *De Magistraat Ausonius*, Nijmegen 1938. — A. STANISLAUS, *The Christian Ausonius* : Clas. Weekly 37 (1943-1944) 156-157. — C. RIGGI, *Il cristianesimo di Ausonio* : Salesianum 30 (1968) 642-695. — P. LANGLOIS, *Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone* : RPh 43 (1969) 39-58. — J. MARTIN, *La prière d'Ausone* (texte, essai de traduction, esquisse de commentaire): BAGB 1971, 369-382. — ID., *Textes chrétiens d'Ausone* : BAGB 1972, 503-512 (Versus rhopalici). — J. FONTAINE, *Naissance de la poésie*, Paris 1981, 95-110.

PRUDENCE

La source principale, sinon unique, de la connaissance que nous avons de la vie d'Aurèle Prudence Clément est son propre ouvrage, et en premier lieu la *Praefatio* de quarante-cinq vers dont il a fait précéder le recueil de ses œuvres publié en 405, alors qu'il avait cinquante-sept ans.

Il naquit donc en 348 dans la région de Tarragone, selon toute probabilité à Calagurris (l'actuelle Calahora) au sein d'une famille peut-être déjà chrétienne, étant donné que le poète ne dit rien de ce qui aurait été une véritable conversion personnelle. Après avoir suivi un *curriculum* d'études normal, il devint avocat mais passa ensuite dans l'administration publique à la suite d'« amères expériences ». Il devint préfet, gouverneur de deux villes importantes.

L'excellente façon dont il remplit cette tâche lui valut une charge non précisée à la cour, ce qui couronna son *cursus honorum*. Mais c'est à ce moment qu'une profonde crise de conscience lui fit sentir le vide de la vie mondaine qu'il avait menée jusque-là, et le poussa à consacrer le reste de ses jours à louer Dieu par sa poésie.

Son voyage à Rome, ville qui l'impressionna fort par ses monuments tant antiques que chrétiens, constitue un fait d'importance notable dans sa vie : c'est vers les premières années du Ve siècle,

entre 401 et 403, qu'il entra en contact avec la cité. Sur la route, et surtout une fois rendu au centre du monde chrétien, le poète espagnol trouva de nouveaux motifs d'inspiration pour ses hymnes ; cela le conduisit à se relancer dans la polémique anti-païenne.

Après 405, on perd sa trace et on ne sait même pas au juste l'année de sa mort.

Études et bibliographie : C. MAGAZZÙ, *Rassegna di studi prudenziani* (1967-1976) : Boll. Studi Latini 7 (1977) 105-134. — J. MARTIN, *Christliche lateinische Dichter* : BJ 55 (1929) 124-131 (Prudence). — M.P. CUNNINGHAM, *Forty Years of Prudentius Studies*, 1932-1971 : Aufstieg und Niedergang... Fest. Vogt, III, Berlin-New York. — A.M. TONNA-BARTHET, *Aurelio Prudencio Clemente. Estudio biográfico crítico* : CD 57 (1902) 25-40 ; 210-224 ; 293-307 ; 567-579 ; 58 (1902) 42-55 ; 297-312 ; 481-494. — F. MAIGRET, *Le poète chrétien Prudence* : Science Cath. 17 (1903) 219-227 ; 303-313 ; 393-442. — R. LEJAY, *Le sabbat juif et les poètes latins* : RHL 8 (1903) 305-335. — G. KRÜGER (+ A. EBERT), *Prudentius, Aurelius Clemens* : RE 16 (1905) 184-186. — K. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, 170-184 (Prudence ne fut pas anti-priscillianiste). — W. MACHOLZ, *Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells von Ancyra* : TtStKr 82 (1909) 577-592. — F. ERMINI, *Prudenzio. Condizioni e vicende della vita del poeta* : Riv. Storico-crit. Sc. Teol. 5 (1909) 835-847. — F.X. SCHUSTER, *Studien zu Prudentius*, Diss. Würzburg, Freising 1909. — P. THOMAS, *Prudence et Caton d'Utique* : Rev. de l'Inst. pub. Bel. 56 (1913) 19-20. — E.K. RAND, *Prudentius and Christian Humanism* : TP (1920) 71-83. — E. POREBOWICZ, *L'espagnolisme d'Aur. Prudence* : Eos 25 (1921) 1-12 (aussi séparément l'année suivante). — J. BERGMAN, *Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums*, I (Acta et commentationes Universitatis Dorpatensis II), Tartu 1922 ; P. GALINDO, *Estudios latinos : Quintiliano, Lucrecio, Prudencio*, Saragosse 1926. — LUCAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *Donde nació... Marco Aurelio Prudencio Clemente del siglo IV?*, Calahorra 1936. — I. RODRIGUEZ HERRERA, *Poeta christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, Speyer 1936. — F. ALEXANDER, *Beziehungen des Prudentius zu Ovid* : WSt (1936) 166-173. — J. VIVES, *Prudentiana* : Homenatge Rubió i Lluch, Barcelone 1936. II. 1-18. — ID., *Prudentiana* : AST 12 (1936) 1-8. — ID., *Veracidad histórica de Prudencio* : AST 17 (1945) 199-204. — I. RODRIGUEZ HERRERO, *Mariología en Prudencio* : Estudios Marianos 5 (1946) 347-358. — ID., *Prudencio, poeta de la Hispanidad* : Helmantica 1 (1950) 85-101. — G. BARDY, *Prudence* : DTC 13 (1936) 1076-1079. — A.C. VEGA, *Capítulos de un libro : Juvenco y Prudencio* : CD 157 (1945) 209-247. — ID., *Capítulos de un libro : Aurelio Prudencio* : CD 158 (1946) 193-271 ; 159 (1947) 421-467 ; 160 (1948) 5-34. — C. RAPISARDA, *La rappresentazione dell'oltretomba in Prudenzio* : MSLC 1 (1947) 41-65. — ID.,

Prudenzio e la lingua greca : *ibid.* 2 (1948) 21-51. — A.C. VEGA, *Aurelio Prudencio, Páginas de un libro* : CD 160 (1948) 185-240. — ID., *Aurelio Prudencio. A propósito del centenario de su nacimiento* (348) : CD 160 (1948) 381-389. — S. CIRAC ESTOPIÑAN, *Los nuevos argumentos sobre la patria de Prudencio* : Saragosse 1951, 70 p. — B.M. PEEBLES, *The Poet Prudentius*, New York 1951. — M. BROZEK, *De Prudentio Pindaro latino* : Eos 47 (1954) 107-141. — E. RAPISARDA, *Introduzione alla lettura di Prudenzio, I, Influssi Lucreziani*, Catania 1951. — V. PARONETTO, *Prudenzio* : Studium 35 (1957) 274-280. — F.G. LO PORTO, *Scoperti i resti del poeta Prudenzio Clemente?* : RAC 33 (1957) 197-202. — A. KURFESS, *Prudentius* : PWK 23/1 (1957) 1039-1071. — A. SALVATORE, *Studi Prudenziani*, Naples 1958. — L. ALFONSI, *Sulla militia di Prudenzio* : VC 13 (1959) 181-183. — W.N. SCHUMACHER, *Prudentius an die Via Tiburtina* : Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe : Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 16 (1960) 1-15. — S.M. HANLEY, *Prudentius and Juvenal* : Phœnix 16 (1962) 41-52. — I. LANA, *Due capitoli prudenziani, La biografia, la cronologia, la poetica*, Rome 1962. — R. E. MESSENGER, *Aurelius Prudentius Clemens. A Biographical Studies. Bibliography* : J.M.F. MARIQUE, *Leaders of Iberean Christianity*, Jamaica Plain-Mass, 1962, 81-102. — A. FERRUA, *Lavori a S. Sebastiano* : RAC 37 (1963) 203-236. — Kl. THRAEDE, *Die infantia des christlichen Dichters* : Mullus, Fest. Th. Klauser (= JAC), Münster 1964, 362-365. — R. CACITTI, *« Subdita Christo servit Roma deo » : osservazioni sulla teologia politica di Prudenzio* : Aevum 46 (1972) 402-435. — J. FONTAINE, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental* : Epektasis, Mélanges Daniélou, Paris 1972, 571-595. — E. RAPISARDA, *Studi Prudenziani*, Catania 1969. — R. ARGENIO, *Roma immaginata e veduta dal poeta cristiano Prudenzio* : Studi Romani 21 (1973) 25-37. — J. FONTAINE, *L'Art préroman hispanique*, I, Paris 1973, 19-42. — ID., *Le Culte des martyrs militaires*, Mélanges Hamman, Rome 1980. — ID., *Naissance de la poésie*, Paris 1981. — J.-L. CHARLET, *La Création poétique dans le Cathemerinon de P.*, Paris 1982. — C. CODOÑER, PSp 12 (1986) 2484-2494.

SES ÉCRITS

Prudence a lui-même clairement mis en ordre le recueil de ses œuvres, comme le montrent la préface et l'épilogue qui commence et termine celui-ci.

Dans la préface, après une biographie succincte, le poète fait une allusion précise aux écrits publiés et tend ainsi la clef qui permet d'entrer dans l'esprit de son œuvre : « Désormais rendu à la fin de ma vie, je me suis dépouillé de la folie de l'âme pécheresse. En parole tout au moins, si je ne le peux par mes

œuvres, que je fasse monter vers Dieu sa louange. Jour et nuit, je chanterai sans arrêt le Seigneur par mes hymnes. Je combattrai les hérésies et j'expliquerai la foi catholique. Je détruirai les temples païens et je ferai mourir tes idoles, Ô Rome! Je consacrerai mes poèmes aux martyrs et j'exalterai tes Apôtres » (*Praefatio*, v. 34-45).

En considérant la maîtrise que déploie le poète dans ce recueil, tant dans la forme que dans la doctrine, nous pouvons raisonnablement supposer qu'il avait antérieurement composé d'autres écrits dont nous ne savons cependant rien. Les œuvres qui nous sont parvenues ont toutes un trait commun : selon une mode assez ancienne dans la littérature latine, le titre de chacune est toujours en grec.

Éditions complètes : (CPL 1437-1446) : pour les éditions anciennes, cf. I. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, BAC 58, Madrid 1950, 72*-76* ; PL 59, 767-1078; PL 60, 11-594. — J. BERGMAN, CSEL 61 (1926). — M.P. CUNNINGHAM, CCL 126 (1966). — M. LAVARENNE, 4 vol., Les Belles Lettres, Paris 1944-1951 (réimpressions successives). — J.J. THOMSON, 2 vol., Lœb, Londres et Cambridge (Mass)., 1949-1954 (réimpressions successives). — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, BAC 58, Madrid 1950. — R.J. DEFERRARI-J.M. CAMPBELL, *A Concordance of Prudentius*, Cambridge (Mass.) 1932.

Études : sur les mss. : J. BERGMAN, *Neue Prudentiushandschriften* : PhW 27 (1896) 862-863. — ID., *Neue Prudentiushandschriften von hohen Wert und Alter* : Eranos 1/2 (1902) 111-116. — ID., *De interpolationibus codicum Prudentianorum*, Narcopiae 1905. — ID., *De Codicum Prudentianorum generibus et virtute* : SAW, 157/5 (1908). — *De Codicibus Prudentianis*, Stockholm 1910. — ID., *Emendationes Prudentianae* : Eranos 12 (1912) 111-149. — R. STETTINGER, *Die illustrierten Prudentius-Handschriften*, Berlin 1895. — ID., *Die illustrierten Prudentius-Handschriften*. Tafelband. 695 Handschriftenseiten auf 200 Tafeln mit Text, Berlin 1905. — ID., *Die Illustrationen der mittelalterlichen Prudentiushandschriften und ihre spätantike Vorlage* : Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Hamburg vom 3. bis 6. Oct., 1905, 96-120. — J.M. BURNAM, *Glossemata de Prudentio*, Univ. Studies Cincinnati, ser. II/1, n. 4 (1905). — ID., *Commentaire anonyme sur Prudence d'après le ms. 413 de Valenciennes*, Paris 1910. — E.O. WINSTED, *The Double Recension in the Poems of Prudentius* : CR 17 (1903) 203-207. — ID., *The Spelling in the sixth Century ms. of Prudentius* : CR 18 (1904) 45-48. — ID., *Mavortius' Copy of Prudentius* : CR 18 (1904) 112 ss. — ID., *Mavortius and Prudentius* : CQ 1, 10 ss. — ID., *The Ambrosian ms. of Prudentius* : CR 19 (1905) 54-57. — ID., *Notes on the mss. of Prudentius* : Journal of Philo-

logy 29, 165-180. — S. Colombo, *De Prudentii codicibus mss. qui in ambrosiana bibliotheca asservantur* : Did 5 (1927) 1-30. — D. de Bruyne, *Manuscrits wisigotiques* : RB 34 (1924) 5-20. — C. Mengis, *Fragmente einer Freiburger Prudentiushandschrift* : Phil 82 (1927) 89-105. — H. Woodruff, *Illustrated mss. of Prudentius* : Art Studies 1929, Cambridge (Mass.) 1930. — G. Meyer, *Prudentiana* : Phil 87 (1932) 249-260 (ses manuscrits); *ibid.* 93 (1938) 377-403. — S. Jannaccone, *Le Par. 8084 de Prudence et la recensio de Mavortius* : RELA 26 (1948) 228-235. — H. Silvestre, *Aperçu sur les commentaires carolingiens de Prudence* : SE 9 (1957) 50-75. — Id., *Les manuscrits bruxellois de Prudence* : Scriptorium 19 (1957) 102-104. — M.P. Cunningham, *Some facts about the Puteanus of Prudentius* : TP 89 (1958) 32-37. — Id., *A Preliminary Recension of the Older Manuscripts of the Cathemerinon, Apotheosis, and Hamartigenia of Prudentius* : SE 13 (1962) 5-59. — H.D. Meritt, *The Old English Prudentius glosses at Boulogne-sur-Mer,* Stanford 1959. — A. Bartolucci, *Il carme del cod. Paris. 8084 e i problemi della trasmissione delle opere di Prudenzio* : Studi Classici ed Orientali 10 (1961) 161-178. — M. Ferrari, *In Papiam Conveniant ad Dungalum* : Italia Med. e Uman. 15 (1972) 1-52 (dans les pp. 40-50 il traite de la tradition manuscrite, i.e. de l'*Ambr.* D. 36 sup.).

Sur la Praefatio :

Études : E. Rapisarda, *La praefatio di Prudenzio* : ND 2 (1948) 50-61. — M. Brozek, *Ad Prudentii praefationem interpretandam* : Eos 57 (1967-1968) 149-156. — Id., *De Prudentii Praefatione carminibus praefixa* : Forschungen z. rö. Lit., Festschrift Büchner, I. Wiesbaden 1970, 31-316. — C. Magazzù, *Rassegna di studi prudenziani* (1967-1976) : Boll. Studi Latini 7 (1977) 104-134 (pour la *praefatio* 116-117 avec d'autres indications).

Autres études : J.M. Burnam, *Prudentius Commentaries* : Amer. Journ. of Archeology 3 (1900) 293-302. — F. Dexel, *Des Prudentius Verhältnis zu Vergil,* Diss. Erlangen, Landshut 1907. — S. Colombo, *Forme e concetti nella lirica di A. Prudenzio Clemente* : Did 2 (1913) 145-170. — C. Brackman, *Quae ratio intercedat inter Lucretium et Prudentium* : Mnem 48 (1920) 434-448. — Id., *Prudentiana* : *ibid.* 49 (1921) 106-109. — F. Arnaldi, *Cristianesimo e sensibilità nell'arte di Prudenzio* : Athènes et Rome 5 (1924) 89-109. — M.J. Kroll, *Die Hymnendichtung des frühen Christentums* : Die Antike II (1926) 258-281. — A. Cugini, *La poesia di Aurelio Prudenzio* : SC 15 (1930) 278-296. — L. Strzelecki, *Prudentiana* : Eos 33 (1930-1931) 490-502. — Id., *De Horatio rei metricae Prudentianae auctore* : *Commentationes Horatianae,* Cracovie 1935, I, 36-49. — M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence,* Paris 1933. — A. Mahoney, *Vergil in the Works of Prudentius,* Washington 1934. — E. Martija, *Horatii uestigia in Prudentio* : Palaestra latina 6 (1935-1936)

56-63. — E. Rapisarda, *Influssi lucreziani in Prudenzio. Un suo poema lucreziano e antiepicureo* : VC 4 (1950) 46-60. — V. Blanco Garcia, *Estética y estilo de Prudencio* : Humanidades 2 (1950) 182-191. — J. Pedraz, *Filosofía de la historia del imperio romano en los poemas de Prudencio* : *ibid.* 3 (1951) 22-40. — M. Catalano, *L'eroe nel mondo classico e nel mondo cristiano, con particolare riguardo all'eroe cristiano in Prudenzio* : Rivista Studi Classici 1 (1952) 5-23. — W. Schmid, *Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion* : VC 7 (1953) 171-186. — A. Salvatore, *Echi ovidiani nella poesia di Prudenzio* : Atti Convegno Ovidiano, II, Rome 1959, 257-272. — E. Rapisarda, *Poesia e religiosità : Cristo e l'Eucarestia in Prudenzio* : Convivium Dominicum, Catania 1959, 153-177. — Id., *Gli apostoli Pietro e Paolo e la nave della chiesa in Prudenzio* : MSLC 13 (1963) 61-75. — J. Szövérffy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung,* I, Berlin 1964, 78-94. — J. Fontaine, *Démons et sibylle. La peinture des possédés dans la poésie de Prudence* : Hommages Bayet, Bruxelles-Berchem 1964, 196-213. — J.C. Codignani, *De A. Prudenti Clementis carminibus* : Latinitas 12 (1964) 230-235. — A. Cerri, *Aspetti di polemica antimitologica e di composizione poetica in Prudenzio* : Athenaeum 42 (1964) 334-360 (= Mélanges Malcovati). — C. Gnilka, *Einwachsen der Götterbilder. Ein Missverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius* : JAC 7 (1964) 52-57. — K. Thraede, *Studien zur Sprache und Stil des Prudentius,* Göttingen 1965. — S. Gennaro, *Prudenzio nella Vita s. Maximi episcopi Reiensis* : Studi C. Sgroi, Turin 1965, 561-569. — R. Herzog, *Die allegorische Dichtung des Prudentius,* Munich 1966. — A. Hudson-Williams, *Vergil and the Christian Latin Poets* : Papers of the Verg. Soc. 6 (1966-1967) 11-21. — Ch. Witke, *Prudentius and the Tradition of Latin poetry* : TP 99 (1968) 509-525 (presque le même article in : *Numen Litterarum,* Leiden-Cologne 1971, 102-144). — G. Torti, *Patriae sua gloria Christus. Aspetti della Romanità cristiana di Prudenzio* : RIL 104 (1970) 337-368. — J. Fontaine, *La femme dans la poésie de Prudence* : Mélanges Durry (RELA 47 bis 1970) 55-83. — I.B. Pigatus, *De Prudentio eiusque poesi* : Latinitas 18 (1970) 242-249 (le christocentrisme de Prudence). — I. Opelt, *Prudentius und Oraz* : Forschungen zur röm. Literatur, Fest. Büchner, Wiesbaden 1970, II. 206-216. — M.P. Cunningham, *Notes on the Text of Prudentius* : TP 102 (1971) 59-69. — P. Tordeur, *Essai d'analyse statistique de la métrique de Prudence* : Rev. Organis. Intern. étud. Anc. par Ordinateur 1972, fasc. 2, 19-37 (*Apoth, Hamart, C. Symm., Psych.*), — N. Grasso, *Prudenzio e la Bibbia* : Orpheus 19 (1972) 79-170. — J. Fontaine, *Mélange des genres dans la poésie de Prudence* : Forma Futuri, Misc. Pellegrino, Turin 1975, 755-777. — S. Mariner Bigorra, *Prudencio y Venancio Fortunato : influencia de un metro* : Helmantica 25 (1975) 333-340. — M. Diaz y Diaz, *Prudencio en la Hispania visigotica. Unas breves notas* : Corona Gratiarum, Mélanges E. Dekkers, Bruges 1975, vol. II, 61-70. — Ch. Gnilka, *Das Interpolationen-problem bei Prudentius* : Studien zur Literatur der Spätantike, Bonn 1975, 86-90. — J. Vere-

MANS, *L'asclépiade mineur chez Horace... Prudence...* : Latomus 35 (1975) 12-42 (examine 268 vers de la *praefatio*, hymne V de *Cathe.*, *préface au C. Symm.*). — J. ARCE, *Los versos de Prudencio sobre el emperador Juliano* : Emerita 44 (1976) 129-141. — W. LUDWIG, *Die christ. Dichtkunst des P.* : Fondation Hardt 23 (1977) 303-372. — J.-L. CHARLET, *L'Influence d'Ausone*, Aix-Paris 1980. — J. FONTAINE, *Naissance de la poésie...*, 177-194.

1. *Cathemerinon (liber)*

Ce sont les prières du jour : un recueil de douze hymnes dont, conformément au titre, seuls les six premiers sont liés à une heure précise, tandis que les autres sont proposés pour des moments particuliers de l'existence chrétienne ou en suggèrent les contenus essentiels.

Les deux premiers hymnes correspondent respectivement à l'aurore et au matin ; le troisième et le quatrième à midi (avant et après le repas) ; le cinquième et le sixième au soir (au moment où on allume les lumières et à celui où on va se coucher) ; le septième est un hymne pour un temps de jeûne et le huitième pour le moment où celui-ci s'achève ; le neuvième vaut pour un moment quelconque, car c'est une méditation sur la mort du Christ ; le dixième tire son inspiration de l'espérance accompagnant la mort du chrétien : les deux derniers célèbrent les fêtes de Noël et de l'Épiphanie.

Cette poésie est d'inspiration liturgique, bien qu'elle ne soit pas destinée à la liturgie. En effet, seuls quelques hymnes dont la métrique (des strophes de quatre dimètres jambiques) rappelle l'inspiration ambrosienne peuvent s'adapter au chant liturgique, tandis que la plus grande partie est composée en mètres classiques et sont des oraisons proprement dites. Cependant, le caractère cultivé de la poésie de Prudence ne se fait pas voir seulement dans la variété et dans l'aspect classique de la forme, mais aussi dans la profondeur du contenu, dans la multiplicité des sources d'inspiration et plus encore dans le remarquable développement des compositions.

Éditions : (CPL 1438) : PL 59, 775-914. — CSEL 61 (1926) 5-76. — CCL 126 (1966) 3-72. — M. LAVARENNE, I, Paris 1943, 1972². — H.J. THOMSON, Lœb, Londres et Cambridge (Mass.) 1949, 6-114. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, BAC 58, Madrid 1950, 10-170. — M. PELLEGRINO, Alba 1954. — F. SCIUTO, Catania 1955. — J. BERGMAN, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, Vienne-Leipzig 1926 (et le texte de CSEL). — R. ROSSI, *Inni della giornata*, Bologne 1970. — A.S. WALPOLE, *Early latin hymns* Cambridge 1922 (rééd. 1966) 115-148 (hymnes choisis).

Traductions : *Anglaises* : H.J. THOMSON, *op. cit.*, 7-115. — M. C. EAGEN, FC 43, Washington 1962, 3-92.
Espagnole : I. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 11-171.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*
Italiennes : U. MONTI, *Prudenzio*. Florence 1925. — S. COLOMBO, *Prudenzio*. Turin 1932. — M. PELLEGRINO, *op. cit.* — F. SCIUTO, *op. cit.* — R. ARGENIO, Milan 1959 (traduction en prose et en vers). — E. ROSSI, *Inni della giornata*, Bologne 1970 (traduction en vers).

Études : C. PASCAL, *Un carme di Venanzio e uno di Prudenzio* : BFC 11 (1904-1905) 161-162 (*Cath.* IV). — E.M. SANFORD, *Were the hymns of Prudentius intended to be sung* : CPh (1936) 71. — I. RODRIGUEZ HERRERO, *The Oldest Hymn to Mary* : The Eccl. Review (Philadelphia 1937) 485-489 (*Cath.* 11, 53-60) ; ID., *El himno más antiguo a la Virgen Maria* : Ecclesia 8 (1948), n. 386, 13. — A. SALVATORE, *Qua ratione Prudentius aliqua Cathemerinon libri carmina conscribens Horatium Virgiliumque imitatus sit* : Annali Fac. Lett. e Fil. Naples, 6 (1956) 119-140. — A. SALVATORE, *Studi prudenziani*, Naples 1958, c. 5. — J.H. WASZINK, *Prudentius, Cathemerinon* III, 95-100 : Mnem 11 (1943) 75-77. — A.G. AMATUCCI, *Sul Liber cathemerinon di Prudenzio* : ND 1 (1947) 35-45. — L. ALFONSI, *Il cammino interiore di Prudenzio nelle Odi quotidiane* : Euphrosyne 3 (1961) 233-240 ; ID., *Poetica e poesia delle Odi quotidiane di Prudenzio*, Palerme 1961, I, 5-12. — R.R. HARRIS, *Allegory in Cathemerinon of Prudentius* : Diss. Univ. North Carolina 1961. — F. SCIUTO, *Il decimo degli inni quotidiani di Prudenzio. Nota sul suo valore artistico* : Oikoumene Catania 1964, 573-577. — E. PIANEZZOLLA, *Sulla doppia redazione in Prud. Cath. X 9-16* : Mélanges Teubner, Leipzig 1964-1965, II, 269-286. — R.R. HARRIS, *Prudentius, Cathemerinon* 12, 27-28 : Classical Bulletin 39 (1962) 30. — M. FUHRMANN, *Ad Galli Cantum. Ein Hymnus des Prudenz als Paradigma chrislicher Dichtung* : Der altsprachl. Unterr. 14 (1971/3) 82-106. — J. FONTAINE, *Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis* : Forschungen zur. röm. Literatur, Fest. Büchner, I, Wiesbaden 1970, 96-115 (les hymnes III, V, VIII). — L.J. VAN DER LOF, *Der Evangelist Johannes bei Prudentius* : SP X, TU 107, Berlin 1970, 247-252 (*Cath.* VI, 77). — B.K. BRASWELL, *Kleine textkritische Bemerkungen zu frühchristlichen Hymnen* : VC 29 (1975) 222-226. — M.M. VAN ASSENDELFT, *« Sol ecce surgit »* : Groningen 1976. — J.-L. CHARLET, *La Création poétique dans le C.*, Paris 1982.

2. *Apotheosis*

Le titre fait penser au sujet traité dans la dernière partie de ce poème, autrement dit au triomphe (à la divinisation) de la

nature humaine en Jésus-Christ. Dans les manuscrits on trouve cependant d'autres titres : *Hymne à la Sainte Trinité, Livre de la Sainte Trinité, Confession de la Trinité* ou, plus simplement, *Sur la Trinité*.

En effet ce poème (1085 hexamètres précédé d'une première préface de 13 hexamètres, puis d'une seconde de 28 distiques formés d'un sénaire et d'un quatrain ïambique) contient un exposé de la doctrine catholique sur le mystère de Dieu et de la divinité de Jésus-Christ et il en prend la défense contre les erreurs des hérétiques et les négations juives.

De façon plus précise, après avoir fait une sommaire déclaration d'adhésion au mystère de la Trinité dans la première préface, l'auteur pose dans la seconde le problème de la connaissance conduisant au salut au milieu de tant d'erreurs conduisant à la perdition. Suit alors la réfutation des hérésies. L'auteur commence par combattre le patripassianisme de Sabellius en faveur d'une idée correcte de la divinité (v. 1-177) en même temps que d'une distinction des personnes en l'unique Dieu (v. 178-320). Il se tourne également contre les juifs : ils n'ont pas reconnu le Messie qu'ont au contraire accueilli les païens désormais revenus de leur culte idolâtrique (v. 321-551).

Contre les hérétiques qui réduisent le Christ à n'être qu'un homme ordinaire, Prudence présente une démonstration de sa divinité en rappelant son origine miraculeuse et les prodiges qu'il a accomplis (v. 552-781). Contre ceux qui considèrent au contraire toutes les âmes comme des parcelles divines, le poète chrétien expose la doctrine de la création (v. 782-952). Il s'adresse enfin à ceux qui nient la réalité de la nature humaine du Christ en lui attribuant un corps imaginaire, aérien. Il réaffirme que la résurrection de notre propre corps est liée au fait que le Christ est vrai homme et vrai Dieu et qu'il est ressuscité après sa mort (v. 953-1085).

Pour juger équitablement ce poème de caractère polémico-didactique, mais aussi ceux qui le suivront, il faut renoncer aux principes esthético-critiques modernes et s'en tenir aux principes antiques. C'est la condition nécessaire pour éviter des erreurs trop fréquentes dans le passé : soit attendre du poète la rigueur du discours théologique, soit lui reprocher l'aridité de son propos. Ce genre littéraire n'entend être ni un traité de théologie ni une composition lyrique. La poésie naît ici de l'adhésion chaleureuse du poète à la vérité et de sa défense passionnée contre les hérétiques. On trouve les invectives, les apostrophes qui sont

le propre du polémiste aussi bien que des expressions empruntées aux poètes classiques, des images nées de la fantaisie et un langage fort et robuste en même temps que l'affirmation d'une doctrine sûre. Que l'on pense à titre d'exemple à la façon dont Prudence affirme sa foi au péché originel mais refuse en même temps ce traducianisme spirituel auquel Augustin lui-même resta par la suite enclin ! (cf. v. 915-927). Il ne manque pas non plus d'expressions vraiment lyriques : lorsqu'il dit, par exemple, que toutes choses chantent le nom du Christ et qu'il termine avec un accent de piété sincère sa prière : *O nomen praedulce mihi*... (v. 386 sv.).

Éditions : (CPL 1439) : PL 59, 915-1006. — CSEL 61 (1926) 79-124. — CCL 126 (1966) 73-115. — M. LAVARENNE, *Prudence, II, Apotheosis*..., Paris 1945, ²1961, 1-39. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 176-238. — H.J. THOMSON, *op. cit.*, I, 116-198. — E. RAPISARDA, Catania 1950.

Traductions : Anglaises : H.J. THOMSON, *op. cit.*, 117-199. — M. C. EAGEN : FC 52, Washington 1955, 3-30.
Espagnole : J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit*, 177-239.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*, II, 1961², 1-39.
Italienne : E. RAPISARDA, *op. cit.*

Études : R.G. AUSTIN, *Prudentius, Apotheosis 895 :* CQ (1926) 46-49. — E. RAPISARDA, *op. cit.* — S.T. COLLINS, *Apotheosis of Prudentius :* SE 9 (1957) 44-49. — R.G. RANK, *The Apotheosis of Prudentius. A structural analysis :* Classical Folia 20 (1966) 18-31. — K. SMOLAK, *Exegetischer Kommentar zu Prudentius, Apotheosis* (*Hymnus, Praefatio, Apotheosis* 1-216), Thèse, Vienne 1968 (cf. Boll. Studi latini 7 (1977) 119 s.). — W. STEIDLE, *Die dichterische Konzeption des Prudentius und Gedicht Contra Symmachum :* VC 25 (1971) 241-281 (en particulier 253-260). — M. SIMONETTI, *La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna :* Colloque italo-espagnol sur le thème : *Hispania romana.* Rome 1974, 127-147. — K. SMOLAK, *Prudentius, Apotheosis 438-443. Vorstudien zu einem Kommentar zur Apotheosis I :* WSt 4 (1970) 214-241 (texte, commentaire, traduction).

3. *Hamartigenia*

C'est un poème de 966 hexamètres avec une préface de 63 sénaires ïambiques. Le thème traité est celui qu'indique le titre grec : l'origine du mal. Le ton dominant n'est toutefois pas celui d'un traité de théologie, mais celui, très vigoureux et personnel, d'une polémique contre Marcion, comme l'indique bien l'apos-

trophe initiale : *Quo te praecipitat rabies tua, perfide Cain, divisor blaspheme Dei ?* Ici encore le poète espagnol tente d'éviter la sécheresse inhérente au contenu en recourant fréquemment à l'invective et au discours direct, sans pour autant y réussir pleinement.

Il démontre l'absurdité du dualisme marcionite et revendique pour Dieu la domination absolue sur tout le réel, et il fait remonter à l'orgueil de l'ange déchu l'origine de tous les maux physiques et moraux du monde. Il se soucie de bien marquer la responsabilité de l'homme face à la tentation, que ce soit celle du diable ou celle de la chair, et pour répondre à la question de savoir pourquoi Dieu permet le péché il rappelle la liberté humaine originelle. Pour donner de la vivacité à son poème, il recourt à des exemples tirés de l'Ancien Testament : Caïn et Abel, Lot, Ruth, mais il utilise beaucoup mieux encore la description des troubles naturels consécutifs au péché (v. 206 sv.), la condamnation des « plaisirs bacchiques d'un monde fou » (v. 375) et surtout du luxe effréné des femmes, ce en quoi on retrouve en premier lieu l'écho de Lucrèce et des poètes anciens.

Dans la dernière partie du poème, en s'aidant de termes et d'images de la tradition païenne aussi bien que chrétienne, il nous offre une description colorée des royaumes d'outre-tombe. En conclusion, en revanche, Prudence fait monter vers Dieu une prière aussi humble que sincère : il reconnaît qu'il mérite le feu éternel, mais il exprime cependant sa confiance que la clémence divine le purifiera à travers des feux un peu adoucis.

Éditions : (CPL 1440) : PL 59, 1007-1078. — CSEL 61 (1926) 127-163. — CCL 126 (1966) 125-163. — M. LAVARENNE, *Prudence..., Hamartigenia :* Les Belles Lettres, II, Paris 1945, ²1961, 41-73. — J.J. THOMSON, LCL 1949, I, 200-272. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, BAC 58, Madrid 1950, 244-296. — J. STAM, *Prudentius, Hamartigenia,* with Introduction, Translation and Commentary, Amsterdam 1940.

Traductions : Anglaises : J.J. THOMSON, *op. cit.*, 201-273. — M. C. EAGEN : FC 52, Washington 1965, 43-75. — J. STAM, *op. cit.*
Espagnole : J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 245-297.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*, 41-73.

Études : M. LAVARENNE, *Note sur un passage de l'*Hamartigenia, *de Prudence :* RELA 19 (1941) 76-79. — S.T. COLLINS, *Corruptions in Christian Latin Poetry :* JThSt 1 (1949) 69. — N. GOOSSENS, *Vilis sapientia (Hamartigenia, 402) :* Latomus 6 (1947) 197-205. — N. GRASSO, *Il testo biblico seguito da Prudenzio in Hamartigenia praep.* 11-13 : MSLC 3 (1951) 124-135. — A. SALVATORE, *Studi prudenziani,* Naples 1958. — G. STEGEN, *Notes de lecture :* Latomus 22 (1963) 845-847 (*Hamar.* 730). — Ch. GNILKA, *Notizen zu Prudentius :* RhM 109 (1966) 84-94 (*Symm* I, 237-240, I, 180-185, *Ham* 12-13 ; 863-866).

4. *Psychomachia*

S'efforçant de façon consciente de créer un vaste corpus organique de poésie chrétienne, Prudence ne pouvait manquer de recourir à l'épopée, c'est-à-dire à ce qu'on considérait traditionnellement comme le premier et le plus glorieux des genres poétiques. Cependant la bataille que le nouveau peuple chrétien est appelé à mener n'est pas celle de la conquête du monde par les armes, mais celle de l'esprit luttant contre la menace du mal pour défendre la liberté. La *Psychomachia* sera donc à la fois épique et allégorique, c'est-à-dire récit d'un combat spirituel, ou plus précisément d'un combat pour la possession de l'âme.

Après la préface habituelle de 68 sénaires ïambiques, où Abraham, combattant pour la libération de Lot, est présenté comme la figure allégorique de l'âme qui lutte pour se libérer de ses passions, l'invocation au Christ vient prendre la place de la traditionnelle invocation aux muses dans un verset hexamètre à peine modifié : *Christe, graves hominum semper miserate labores* (v. 1). Dans le langage héroïque propre à l'épopée, viennent alors le récit des combats des vertus et des vices qui leur sont opposés et la description du duel des capitaines des deux armées disposées face à face en champ ouvert.

La *Fides* lutte contre la *Cultura deorum* (v. 21-39), la *Pudicitia* contre la *Sodomita libido* (v. 40-108), la *Patientia* contre l'*Ira* (v. 109-177), l'*Humilis mens* contre la *Superbia* (v. 178-309), la *Sobrietas* contre la *Luxuria* (v. 310-453), l'*Operatio benefica* contre l'*Avaritia* (v. 454-664), enfin la *Concordia* contre la *Discordia-Heresis* (v. 665-887).

La monotonie du schéma est rompue par de nombreux exemples de personnages bibliques qui, dans cette bataille, sont victorieux contre les vices, à commencer par la Vierge qui l'emporte totalement sur la *luxuria*, Job sur l'*ira* et David sur la *superbia*, etc. Il y a également de nombreuses références à la situation de l'époque : quand, par exemple, à propos du règne de l'avarice qui s'étend sur toutes les classes sociales, l'auteur se lamente de voir que même les prêtres n'en sont pas exempts, eux « qui comme capitaines soutenaient la première ligne de combattants » (v. 498-499).

Finalement, en dépit de la répétition de motifs anciens, il est

indéniable que le poète chrétien a eu d'heureuses intuitions pour personnifier les différents vertus et vices. Il a réussi à créer des types moraux irrécusables. Ce sont eux qui ont fait la fortune de ce poème dans la littérature médiévale.

Éditions : (CPL 1441) : PL 60, 11-90. — CSEL 61 (1926) 167-211. — CCL 126 (1966) 390-400. — M. LAVARENNE, *Psychomachie*, Paris 1933; [2]1963, 1-82. — U. VON ENGELMANN, *Die Psychomachie des Prudentius*, Fribourg-en-Brisgau-Bâle 1949. — J.J. THOMSON, Lœb, Londres Cambridge (Mass), 1949, 1961[2], I, 274-342. — E. RAPISARDA, *Psychomachia*, Catania 1962. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *Obras completas...;* BAC 58, Madrid 1950, 304-356.

Traductions : Allemande : U. VON ENGELMANN, *op. cit.* (texte, introduction et commentaire).
Anglaises : J.J. THOMSON, *op. cit.*, 275-343. — M. C. EAGEN, FC 52, Washington 1965, 79-110.
Espagnole : J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 305-357.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*, Paris 1933.
Italienne : E. RAPISARDA, *op. cit.* (texte, traduction et commentaire).

Études : A. MELARDI, *La Psychomachia di Prudenzio. Poema eroico-allegorico del V secolo. Studio filologico.* Parte 1a et 2a, Pistoia 1900; ID., *Quid rationis Prudentii Psychomachia cum Cebetis tabula habere videatur,* Potenza 1901. — L. HENCH, *Sources of Prudentius' Psychomachia :* CPh 19 (1924) 78-90. — H.J. THOMSON, *The Psychomachia of Prudentius :* Classical Review 44 (1930) 109-112. — ID., *Prudentius Psychomachia :* Proceedings Class. Ass. (1929) 37-38. — G. BARDY, *Prudence, Psychomachia, Praef.* 31 : RSR 25 (1935) 363. — L. COTOGNI, *Sovrapposizioni di visioni e di allegorie sulla Psychomachia di Prudenzio :* RAL (1936) 441-461. — M. W. BLOOMFIELD, *A Source of Prudentius Psychomachia :* Speculum 18 (1943) 87-90. — R. ARGENIO, *La Psychomachia di Prudenzio :* Rivista Studi Classici 8 (1960) 267-280. — H.R. JAUSS, *Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der Psychomachia (von Prudentius zum ersten Roman de la Rose) :* Medium Aevum Vivum, Fest. W. Bulst, Heidelberg 1960, 179-206. — Ch. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius,* Wiesbaden 1963. — P.F. BEATRICE, *L'allegoria nella Psychomachia di Prudenzio :* StP 18 (1971) 25-73. — E.J. MICKEL JR., *Parallels in Prudentius' Psychomachia and La Chanson de Roland :* Stud. in Philol. 67 (1970) 439-452. — M. Ch. WARD, *Allegory as Satire : A Consideration of Henri d'Andeli's Bataile des VII Ars in Relation to the Psychomachia :* Rivista Studi Classici 21 (1973) 103-113. — R. KATSCHER, *Waltharius-Dichtung und Dichter :* Mittellateinisches Jahrb. 9 (1973) 48-120 (une partie est dédiée à l'influence de la *Psychomachia* dans la poésie de Waltharius). — C. MAGAZZÙ, *L'utilizzazione di Virgilio nella Psychomachia di Prudenzio :* Boll. Studi Latini 5 (1975) 13-23. — M. SMITH, *Prudentius' Psychomachia. A reexamination,* Princeton (N.J.) 1976. — R. HANNA, *The Sources of the Art of Pr. Psychomachia :* CPh 72 (1977) 108-115.

5. Contra Symmachum

Quand Prudence se décida à écrire en vers les deux livres du *Contra Symmachum*, vingt ans s'étaient écoulés depuis le débat entre le puissant sénateur païen et Ambroise, le tout aussi puissant évêque chrétien. On a pensé que Prudence avait pu trouver une raison de reprendre la polémique dans une seconde intervention de Symmaque auprès de l'empereur Honorius, mais nous n'avons aucun renseignement à ce sujet.

Ce qui est certain, c'est que dans son ouvrage le poète espagnol se sert de deux lettres envoyées en 384 par l'évêque de Milan à l'empereur Valentinien pour contrer la *Relatio* de Symmaque. Ce fut au cours de son séjour romain, face au spectacle de la Rome chrétienne, que Prudence se convainquit du caractère anachronique de toute tentative de faire revivre le paganisme. Tout comme la vipère qui mordit saint Paul alors qu'après sa navigation dans la tempête il se trouvait désormais en sécurité (cf. la préface du livre), la réaction païenne attaque l'Église alors que les persécutions sont désormais un souvenir du passé et que le triomphe paraît certain.

La polémique antipaïenne de Prudence n'a pas de caractère antiromain. Bien au contraire, le poète espagnol montre un amour sincère et profond pour Rome, l'*egregium caput orbis* (I, 497). Il engage, en revanche, son combat à partir de la certitude que le règne d'un prince chrétien, soucieux non seulement du bien-être matériel actuel des citoyens, mais aussi de celui de leur bien à venir, constitue un progrès indéniable par rapport à un règne païen (I, 22-24) et que ce serait folie d'en revenir à l'erreur et aux supersitions des ancêtres (*ibid.* 35-39). Les anciens dieux ne pouvaient enseigner la justice car ils n'étaient eux-mêmes que des criminels voués à tous les vices, de Saturne à Jupiter en passant par Mercure, Priape, Hercule, Bacchus, Mars, Vénus, Junon et Cybèle (*ibid.*, 42-196). « La vaine superstition, mal inaugurée par les ancêtres, se développa et se transmit aux siècles suivants en grandissant en même temps que les descendants. Les hommes traînèrent inconsidérément cette longue chaîne et de sombres coutumes se répandirent dans les siècles marqués par le vice » (*ibid.*, 240-244).

Leurs successeurs firent pis encore en se prosternant devant Auguste, en érigeant un temple à Livia, en rendant honneur

au divin Adrien et à son Antinoë (*ibid.*, 245 sv.). La grandeur de Rome ne dépend pas du culte rendu aux dieux, mais tout a été disposé par le Christ qui « veut que les royaumes se succèdent suivant un ordre stable et que se multiplient les triomphes romains » (*ibid.*, 387-390). Puis vient la réfutation des cultes rendus au soleil, à la lune et aux dieux infernaux (*ibid.*, 390-407). Le poète évoque alors avec des accents émus la victoire remportée par Constantin au nom du Christ, victoire qui marqua la fin d'une misérable servitude civile et spirituelle (*ibid.*, 468).

Dans la dernière partie de son ouvrage, le poète se tourne directement vers Symmaque. Il admire son habileté oratoire, mais il l'invite pourtant à regarder l'immense majorité du Sénat et du peuple romain désormais devenus chrétiens et à considérer en outre ses propres *honores* comme une libéralité de l'empereur chrétien et comme un don de Dieu.

Les 1131 hexamètres du second livre viennent compléter les 658 du premier. Ce livre s'ouvre lui aussi par une préface (66 vers glyconiens) : en parallèle à la première qui rappelait l'apôtre Paul, elle évoque la figure de Pierre qui vainc les flots menaçants grâce à la foi en Jésus-Christ. Puis le livre commence par un bref résumé du livre précédent et par la présentation du projet de l'auteur : « Jusqu'à présent j'ai chanté les origines des anciens dieux, les raisons du développement dans le monde d'une erreur imbécile et la conversion de Rome au Christ. Maintenant je rapporterai les objections, maintenant je rendrai coup pour coup » (II, 1-4).

Le schéma du livre est très simple : le poète reproduit quasi à la lettre les affirmations les plus significatives de la *Relatio* III de Symmaque et les fait suivre de leur réfutation.

L'orateur romain avait attribué à la Victoire le mérite de la fortune passée et future de Rome. Par la bouche d'Honorius et d'Arcadius, Prudence répond que les victoires sont le résultat de la valeur militaire et de la protection divine (*ibid.* 7-66).

Symmaque avait fait appel au principe de la tolérance culturelle et religieuse : *suus enim cuique mos, suus ritus (Relatio* III, 8*)* en faisant subtilement remarquer qu'on ne saurait entrer dans le mystère de la divinité par une seule route : *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum (Rel.* III, 10*)*. Prudence répond tout d'abord en rappelant l'insuffisance de la raison pour pénétrer les mystères divins, puis en montrant la facilité de la voie que la foi ouvre à tous (*ibid.*, 67-269). Il attaque ensuite à fond l'appel à la tradition comme principe valable de comportement.

Avec le temps, toutes les traditions changent. À Rome même les rites religieux n'ont cessé de se transformer à travers les siècles : au culte du Latium primitif sont venus s'ajouter et se substituer de nouveaux cultes importés de chez les nations assujeties (*ibid.*, 270-368).

Une autre affirmation à laquelle s'attaque le poète chrétien est celle selon laquelle la divinité aurait assigné à chaque cité donnée un gardien précis et aux particuliers des *genii fatales (Rel.* III, 8). Ce qui fit prospérer Rome, ce ne furent ni le destin, ni un vague génie, ni les dieux antiques, mais la volonté divine de réunir les peuples du monde sous les mêmes lois et sous le même prince pour préparer la voie au Christ (*ibid.*, 369-647). À ce moment Rome entre elle-même en scène pour souligner la renaissance morale et politique survenue avec sa conversion au christianisme (*ibid.*, 648-767).

Enfin l'auteur repousse une dernière plainte de Symmaque selon laquelle l'abandon du culte de Pallas et de Vesta (des vestales et du feu sacré) serait à l'origine d'une sécheresse catastrophique. Il méconnaît ainsi la réalité de tels événements dans le passé ou il en donne des explications naturalistes (*ibid.*, 909-1121). Le livre se termine par l'exaltation d'Honorius qui a achevé l'œuvre commencée par son père en prohibant les jeux de gladiateurs (*ibid.*, 1122-1131).

Éditions : (CPL 1442) : PL 60, 111-276. — CSEL 61 (1926) 215-288. — CCL 125 (1966) 182-250. — G.L. BISOFFI, *Il contra Symmachum di Aurelio Prudenzio Clemente,* Trévise 1914. — M. LAVARENNE, *Prudence,* III... *Contre Symmaque :* Les Belles Lettres, Paris 1948, 1963², 83-196. — J.J. THOMSON, Lœb, Londres Cambridge 1949, 1961², 344-400 ; II 1953, 1962², 2-96. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit. :* BAC 58, Madrid 1950, 362-470. — E. RAPISARDA, *Contra Symmachum,* Catania 1954.

Traductions : Allemande : M. MANITIUS, Stuttgart 1905 (trad.).
Anglaises : J.J. THOMSON, *op. cit.*, I, 345-401 ; II, 3-97. — M. C. EAGEN, FC 52, Washington 1965, 113-176.
Espagnole : J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.* 363-471.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*, 83-196.
Italiennes : E. RAPISARDA, *op. cit.* — L. TAORMINA-G. STRAMONDO, 2 vol., Catania 1956.

Études : C. PASCAL, *Il poemetto « Contra orationem Symmachi » in un codice antichissimo di Prudenzio :* SIF 13 (1905) 75-81. — J. RÉVAY, *Symmachus és Prudentius :* Egyetemes Phil. Közl. 35 (1911) 219-229 ; 438-450. —

F. DI CAPUA, *A. Prudenzio : Contra Symmachum II,* 1059 : BFC 25 (1917-1918) 44-45. — JOUTARD, *Le Poème de Prudence « Contre Symmache » : sa composition et ses sources,* mémoire présenté à la fac. des Lettres, Paris 1930 (cf. RELA 12 (1934) 416). — M./L. EWALD, *Ovid in the Contra Symmachum of Prudentius,* Washington 1942 (sources). — D. ROMANO, *Carattere e significato del Contra Symmachum,* Palerme 1955. — A. CERRI, *Archeologia romana nel Contra Symmachum di Prudenzio :* Athenaeum 41 (1963) 304-317. — N. CASINI, *Le discussioni sull' « Ara Victoriae » nella curia romana :* Studi romani 5 (1957) 501-517. — F. SOLMSEN, *The conclusion of Theodisus' oration in Prudentius' Contra Symmachum :* Phil 109 (1965) 310-313 (la valeur des œuvres d'art païennes). — ID., *The Powers of Darkness in Prudentius' Contra Symmachum. A Study of his Poetic Imagination :* VC 19 (1965) 237-257. — C. GNILKA, *Zwei Textprobleme bei Prudentius :* Phil 109 (1965) 246-258 (*C. Symm.* II, 423-427). — A. CAMERON, *Aeneus and aenipes. Two notes on Prudentius :* Phil 111 (1967) 147-150 (I, 102- et 351 interpolés). — R. ARGENIO, *Il Contra Symmachum di Prudenzio fu uno scritto di attualità ? :* Rivista Studi Classici 16 (1968) 153-163. — V. ZAPPACOSTA, *De Prudentii libro I Contra Symmachum :* Latinitas 15 (1967) 202-218. — ID., *De Prudentii libro I Contra Symmachum et L. Pacati Drepanii Panegyrico Theodosio Augusto dicto : ibid.,* 15 (1967) 277-292. — A. CERRI, *Prudenzio e la battaglia di Azio :* Athenaeum 46 (1968) 261-272 (vv. II, 528-534). — H. LE BONNIEC, *Sur deux vers énigmatiques de Prudence* (*C. Symm.* II, 1107-1108) : Mélanges Durry (= RELA 47 bis 1970), 55-83. — W. STEIDLE, *Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht Contra Symmachum :* VC 25 (1971) 241-281 (cf. Boll. Studi Latini 7, 1977, 127). — R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums,* Darmstadt 1971. — R. VERDIÈRE, *Notes de lecture :* Latomus 30 (1971) 390-392. — R. CACITTI, *Subdita Christo servit Roma Deo : Osservazioni sulla teologia politica di Prudenzio :* Aevum 46 (1972) 402-435. — S. MAZZARINO, *Tolleranza e Intolleranza : la polemica sull'Ara della Vittoria : Antico, Tardoantico ed èra costantiniana,* s.l. (Bari) 1974, 339-377 (pp. 364-371 : Le problème de « l'actualité » du « Contra Symmachum » de Prudence). — T.D. BARNES, *The Historical Setting of Prudentius' Contra Symmachum :* AJPh 97 (1976) 373-386.

6. *Peristephanon*

Ce recueil consiste en quatorze hymnes en l'honneur des martyrs chrétiens qui méritent la couronne de la victoire remportée dans la milice de la vie. Prudence en composa la première moitié pendant son séjour à Rome (hymnes 1-7) et l'autre moitié (8-14) pendant le voyage de retour dans sa patrie.

Le poète se propose de rapporter l'histoire véritable du martyr et il exprime à ce propos son regret de la disparition des actes des martyrs, disparition survenue sous le règne de Dioclétien (cf. 1, 73 sv.). Il entend exalter l'efficacité de l'intervention des martyrs prouvée par les miracles et les grâces obtenues par leur intermédiaire. Il veut enfin exhorter à célébrer avec solennité leur fête et à visiter leurs tombeaux.

Cependant, le recours à des sources écrites ou orales caractérisées par la volonté d'édifier en exaltant les saints ne favorise sûrement pas la fidélité à l'histoire. D'ailleurs l'admiration enthousiaste du poète pour le héros chrétien, si elle contribue par un côté à donner de la chaleur et de la vie à la poésie, pousse inévitablement à des amplifications rhétoriques, à l'enflure, à l'exagération des couleurs, tendances déjà marquées dans la poésie de Prudence.

Les hymnes sont de longueur assez inégale : ils vont de l'extrême brièveté de l'hymne VIII qui n'a que 18 vers (9 distiques élégiaques) au long développement de l'hymne X en l'honneur de saint Romain (plus de 1 140 sénaires ïambiques). Ils sont également très différents par leur métrique, le plus souvent horacienne.

Enfin les martyrs célébrés sont surtout ceux qu'on vénère à Rome et en Espagne : Emeterius et Chélidoine de *Calagurris* (hymne I), Eulalie de Mérida (hymne III), les 18 martyrs de Saragosse (hymne IV), le diacre Vincent, encore de Saragosse (hymne V), Fructueux, Augure et Euloge de Tarragone (hymne VI), puis quelques Romains : Laurent (hymne II), Hippolyte (hymne XI), Pierre et Paul (hymne XII) et Agnès (hymne XIV). Il faut ajouter à ceux-ci Quirinus, martyr illyrien (hymne VII), Cassien, dont Prudence visita la tombe à Imola au cours de son voyage à Rome (hymne IX), et Romain, antiochien, mais vénéré aussi en Occident (hymne X).

Ce dernier mérite une mention particulière, non seulement à cause de la longueur de l'hymne que nous avons déjà notée, mais pour sa structure particulière qui le fait apparaître comme une œuvre en soi, comme une composition théâtrale. Il se développe en effet sur plusieurs scènes et comporte d'interminables monologues de différents personnages : on passe d'une description truculente à des épisodes émouvants comme celui du martyre de l'enfant (*ibid.* 656-845), de répliques finement ironiques à de véritables sarcasmes. Il vaut aussi la peine de mentionner l'hymne II, en l'honneur de saint Laurent, pour sa grande valeur poétique qui l'a fait placer à côté du *Carmen saeculare* d'Horace.

Tout comme le *Cathemerinon*, le *Peristephanon* fait voir que Prudence a un indubitable talent poétique, même si les moments les plus poétiques sont en général étouffés sous les boursoufflures et les tirades rhétoriques. Toujours d'un point de vue poétique,

c'est dans les descriptions, assez réalistes et colorées, que nous trouvons les meilleures choses. De plus on découvre partout l'habileté versificatrice du poète espagnol, sa maîtrise des moyens d'expression, sa connaissance des poètes classiques, son art consommé.

Éditions : (CPL 1443) : PL 60, 275-590. — CSEL 61 (1926) 291-431. — CCL 126 (1966) 251-389. — M. LAVARENNE, Les Belles Lettres, Paris 1951, 1962², 1-200. — M.J. BAYO, *Prudencio. Himnos a los mártires* (Edición, estudio preliminar y notas) Madrid 1946. — J.J. THOMSON, *Prudentius*, II, LCL 1953, ²1962, 98-344. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 476-754.

Traductions : Anglaises : J.J. THOMSON, *op. cit.*, 99-345. — M. C. EAGEN, FC 43, Washington 1962, 95-280.
Espagnoles : J. PLANELLA, *El Píndaro cristiano,* Buenos Aires-México 1942 (texte latin, traduction et commentaire). — M.J. BAYO, Madrid 1943 (version en prose avec introduction). — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 477-755.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*, 1-200.
Italiennes : C. MARCHESI, Rome 1917. — E. NESI, Sienne 1932. — V. PARONETTO, *Le corone,* Turin 1957 (hymnes choisis).

Études : F. ERMINI, *Peristephanon. Studi prudenziani,* Rome 1914, 262 p. — F. DÖLGER, *Die religiöse Brandmarkung in den Kybele-Attis-Mysterien nach einem Texte des christlichen Dichters Prudentius :* AC 1 (1929) 55-72, 317 (se réfère à *Perist.* 1076-1090). — M. ALAMO, *Un texte du poète Prudence : « ad Valerium episcopum » (Perist. hymnus XI) :* RHE 35 (1939) 750-756. — M.J. BAYO, *Sobre el Peristephanon de Aurelio Prudencio Cl. :* Rev. Nacional Educación 2 (1942) 35-54. — A. PÉREZ DE TOLEDO, *Un poema de Prudencio. Himno en honor de la pasión del beatísimo mártir Lorenzo :* CD 160 (1948) 241-280 (traduction et commentaire). — L. CASANOVES ARNANDIS, *Prudencio en el Peristephanon,* Valence 1948. — P. KÜNZLE, *Bemerkungen zum Lob auf Sankt Peter und Sankt Paulus von Prudentius* (*Perist.* XII) : RSCI 11 (1957) 309-370. — M. PELLEGRINO, *Structure et inspiration des « Peristephanon » de Prudence :* Bull. Faculté des Lettres de Strasbourg 39 (1961) 437-450. — F. KUDLIEN, *Krankheitsmetaphorik im Laurentiushymnus des Prudentius :* Hermes 90 (1962) 104-115. — M.P. CUNNINGHAM, *The Nature and Purpose of the Peristephanon of Prudentius :* SE 14 (1963) 40-45. — A. FERRUA, *Lavori a S. Sebastiano :* RAC 37 (1963) 203-236. — V. BUCHHEIT, *Christliche Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius :* Polychronion F. Dölger, Heidelberg 1966, 121-144. — K. THRAEDE, *Die Infantia des christlichen Dichters :* Fest. Klauser, Münster 1964, 352-365. — R. ARGENIO, *Prudenzio a Roma visita le Basiliche di S. Pietro e S. Paolo :* Rivista Studi Classici 15 (1967) 170-175. — I. OPELT, *Der Christenverfolger bei Prudentius :* Phil 111 (1967) 242-257. — J. RUYSSCHAERT, *Prudence l'Espagnol poète des deux basiliques romaines de S. Pierre et de S. Paul :* RAC 42 (1968) 267-286. — G. RICHARD, *L'apport de Virgile à la création épique de Prudence dans le Peristephanon liber :* Caesarodonum 4 (1969) 187-193. — R. ARGENIO, *Due corone di Prudenzio : ibid.*, 20 (1972) 32-53 ; 187-221 ; 21 (1973) 39-77. — P.T.A. SABATINI, *Storia e leggenda nei Peristephanon di Prudenzio : ibid.* 20 (1972) 32-53 ; 187-221 ; 21 (1973) 39-77. — Kl. THRAEDE, *Rom und die Märtyrer in Prudentius, Peristephanon* II, 1-20 : Studia Waszink, Amsterdam 1973, 317-327. — M.A.H. MAESTRE YENES, *Prudencio, Peristephanon* XII, 37 : *Estudio estilístico-estructural :* Estudios clásicos 17 (1973) 303-319. — R. GELSOMINO, *Da Cicerone a Prudenzio : genesi di un'invenzione dantesca :* GIF 4 (1973) 1-14 (*Perist.* XIV, 91 ss. influence sur Dante). — R. PILLINGER, *Ein Textproblem bei Prudentius* (*Per.* 12, 31-34) : VetChr 13 (1976) 113-115. — J. FONTAINE, *Le Culte des martyrs militaires :* Mélanges Hamman, Rome (1980) 141-171.

7. *Dittochaeon*

C'est l'ouvrage qui conclut le recueil de Prudence et c'est le plus étrange, même son titre est difficile à interpréter.

Il s'agit de 49 strophes de quatre hexamètres qui illustrent divers personnages bibliques (24 de l'Ancien Testament, 25 du Nouveau) nettement en relation avec une œuvre picturale. Mais on ne sait pas s'ils renvoient à une scène peinte dans une église ou s'ils ont été écrits pour inspirer un artiste. Leur importance tient moins à leur qualité poétique qu'à leur contribution à l'histoire de l'art chrétien ancien.

Éditions : Dittochaeon et l'*Epilogus* (CPL 1444 et 1445) : PL 60, 89-112 et PL 60, 591-594. — CSEL 61 (1926) 433-447 ; 448-449. — CCL 126 (1966) 390-400 ; 401-402. — M. LAVARENNE, *Prudence*... IV, Les Belles Lettres, Paris 1951, 1962², 205-216 ; 217-218. — J.J. THOMSON, *Prudentius* II, LCL 1953, 1962², 346-370 ; 372-374. — J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *Obras*... BAC 58, Madrid 1950, 738-754 ; 760-762.

Traductions : Anglaises : J.J. THOMSON, *op. cit.*, 347-371 ; 373-374. — M. C. EAGEN, FC 52, Washington 1965, 179-195 ; 199-200.
Espagnole : J. GUILLÉN-I. RODRIGUEZ, *op. cit.*, 739-755 ; 761-763.
Française : M. LAVARENNE, *op. cit.*, 205-216 ; 217-218.
Italienne : R. ARGENIO, *Il Dittocheo e l'epilogo di Prudenzio :* Rivista Studi Classici 15 (1967) 40-77 (traduction et étude).

Études : J.P. KIRSCH, *Le « Dittochaeum » de Prudence et les monuments de l'antiquité chrétienne :* Atti II Cong. Archeologia crist., Rome 1902, 127-131. — G. MANNELLI, *La personalità prudenziana nel Dittochaeum :* MSLC 1 (1947) 79-126. — F. OGARA, *El « Dittochaeum » de Prudencio :* EE 1

(1922) 135-135. — M. BROZEK, *De Prudentii Epilogo mutilo :* Eos 49 (1957-58) 151-154. — J.L. CHARLET, *Prudence lecteur de Paulin de Nole. A propos du 23ᵉ quatrain du Dittochaeum :* REAug 21 (1975) 55-62. — R. PILLINGER, *Die Tituli Historiarum...* Diss. Vienne 1976. — *Die Tituli Historiarum oder der sog. Dittochaeon des P. :* Vienne 1980.

PAULIN DE NOLE

Meropius Pontius Anicius Paulinus appartenait à une famille de l'aristocratie sénatoriale qui possédait de vastes terrains en Italie et en Aquitaine où elle résidait. C'est dans la capitale de cette province, à Bordeaux, que Paulin vit le jour, à une date qu'il n'est pas possible de préciser avec exactitude, mais qui tourne autour de l'an 353. Nous ignorons si ses parents, certainement chrétiens au moment de leur mort, l'étaient déjà au moment de la naissance de leur fils. Il reçut l'excellente éducation libérale qui convenait à quelqu'un destiné par sa condition sociale à faire carrière dans les hautes charges de l'État, et qui disposait d'un centre d'études aussi renommé que Bordeaux. Ajoutons la chance d'avoir un maître comme Ausone, le rhéteur le plus célèbre de l'époque et poète raffiné. Bien sûr, on sait avec certitude que l'influence magistrale d'Ausone n'a pu s'exercer que pendant quelques années, et tout à fait au début d'études privées (cf. P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne,* 22). Mais le lien d'amitié entre les deux hommes n'en demeura pas moins profond et durable.

Vers sa vingtième année, Paulin quitta sa patrie pour Rome, probablement pour succéder à son père au sénat et commencer le *cursus honorum*. En 379, grâce à l'appui d'Ausone, il obtint la charge de gouverneur de la Campanie. Ce fut à ce moment, à l'occasion de la célébration de la Saint-Félix à Nole, que Paulin découvrit pour la première fois ce personnage et qu'il se posa sérieusement le problème religieux (*Carmen* XXI, 365 sv.).

Nous le retrouvons ensuite en Aquitaine libre de toute charge politique, puis en Espagne, où, après avoir épousé Terasia, il mena une vie qui ne différait guère de celle des grands seigneurs de son temps : visites à ses différentes propriétés, à de nobles amis, rencontres avec des lettrés (Sulpice Sévère, Jovius, etc.), exercices poétiques.

À partir d'une déclaration d'Ausone, on a dit que sa femme aurait eu une influence décisive sur sa vie religieuse. Mais cette idée est inacceptable. Certes, l'obscur événement que fut la mort violente de son frère, les périls que lui-même avait courus (cf. *carmen* XXI, 416-420) et surtout la mort prématurée de son petit enfant Celse ont sûrement contribué à le détacher du monde, mais on ne saurait dénier l'influence de gens comme Delphin et Amand de Bordeaux, Martin de Tours, Victrice de Rouen et Ambroise de Milan *(Ep.* III *ad Alypium).*

En 389, il reçut le baptême à Bordeaux et, en 394, alors qu'il était de passage à Barcelone, il accepta d'être ordonné prêtre à condition de garder le droit de s'établir en un autre lieu. Il avait en effet déjà mûri sa décision de vendre ses immenses biens, d'embrasser la vie monastique et de se retirer à Nole près du tombeau de saint Félix. Ausone fut consterné de cette décision, tandis qu'Ambroise l'accueillit avec une immense joie. De façon générale, ce fut la stupeur (Ambroise, *Ep.* LVIII, 13 : PL 16, 1228-1229). C'est ainsi qu'au printemps 395 Paulin partit pour l'Italie et après une halte brève et fort pénible à Rome (*Ep.* V *ad Severum,* 13-14) il se retira dans la petite cité de Campanie.

Désormais, la vie de Paulin se déroulera tranquillement dans le silence du monastère, occupée par la construction de nouveaux bâtiments pour l'accueil des pèlerins, par la correspondance avec ses nombreux amis anciens et nouveaux et par l'activité poétique, en particulier en l'honneur du saint patron du lieu. Événements politiques et controverses religieuses n'avaient que peu d'écho dans son âme. La date de son ordination épiscopale reste incertaine (probablement en 409 et en tout cas sûrement avant 413). Nous ne savons pas plus celle de la mort de son épouse, laquelle vivait également à Nole dans un monastère de femmes. Nous n'avons pas non plus de renseignements clairs et précis sur son long épiscopat. En revanche, nous sommes certains de la date de sa mort survenue en 431.

Études : F. MAIGRET, *St. Paulin de Nole :* Revue de Lille 21 (1903) 944-959. — A. BAUDRILLART, *Saint Paulin, évêque de Nole* (353-431), Paris 1904, 1905⁵. — A. HAUCH (-HENKE), *Paulinus von Nola :* RE 15 (1904) 55-59. — G. POPESCU-FRATILESTI, *Paulin de Nola,* Bucarest 1904. — E. Ch. BABUT, *Paulin de Nole et Priscillien :* RHL 1 (1910) 97-130 ; 252-275. — J. DE SMET, *Poètes latins chrétiens. I : Saint Paulin de Nole. Poésies choisies. Introduction à l'étude des auteurs chrétiens. Vue d'ensemble sur le IVᵉ siècle. Notice biographique. Notes explicatives. Étude littéraire,* Bruxelles 1912. — C. WEYMAN, *Paulinus und Prudentius bei Faustus von Reji :* Beiträge z. Gesch. d. chr. Alter. u. d. byz. Lit., Bonn-Leipzig

1922, 490 (= Beiträge, p. 102). — ID., *Paulinus von Nola und Cyprian* : Münch. Museum 4 (1923-1924) 188-286. — U. MORICCA, *Il Voto di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola* : Did 3 (1925/III) 89-96. — ID., *Analecta : La morte violenta di un fratello di Paolino di Nola : ibid.* 4 (1926/II) 85-90 (*carm.* 21, 416-420). — H. LECLERCQ : DACL 8 (1929) 2824-26 (lettres). — A.W. BIJVANCK, *De gebouwen aan het graf van Sint Felix bij Nola in Campanie* : Mededeelingen v. het Neder. hist. Inst. Rome 1929, 49-50. — V. JODICE, *Profilo storico ed estetico di S. Paolino,* Rome 1931. — L. ALLEVI, *S. Paolino di Nola e il tramonto della civiltà antica* : SC 17 (1931) 161-175. — E. AMANN, *Paulin de Nole* : DTC 12 (1933) 68-71. — Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne,* Paris 1937. — M. VILAIN, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène* : RSR 27 (1937) 5-37, 165-195. — G. CHIERICI, *Lo stato degli studi intorno alle basiliche paoliniane di Cimitile* : Atti IV Congresso naz. Studi Romani, Rome 1938; 236-243. — ID., *Di alcuni risultati intorno... alle basiliche Paoliniane a Cimitile* : RAC 16 (1939) 59-72. — ID., *Sant'Ambrogio e le costruzioni Paoliniane di Cimitile* : Écrits d'art et d'archéologie, Rome 1942. — G. RIZZA, *Paolino di Nola* : Raccolta St. Lett. Crist. antica, Catania 1947, 70 p. — P. COURCELLE, *Paulin de Nole et saint Jérôme* : RELA 25 (1947) 250-280. — P. FABRE, *S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne,* Paris 1949 (fondamental). — G. BARDY, *Un élève d'Augustin, Licentius* : L'Année Théol. August. 14 (1954) 55-79. — D. MALLARDO, *Presunto rinvenimento a Cimitile del sarcofago di S. Paolino vescovo di Nola* : Rendiconti Acc. Arch. Lett. Arti Napoli 30 (1955) 193-198. — F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia and Paulinos of Nola* : REAug 2 (1956) 79-91. — W. MEANY, *The Humanism of the Paulinus of Nola,* Thèse dact., Fribourg-en-Brisgau 1956. — G. CHIERICI, *Cimitile* : Palladio 7 (1957) 69-73. — A. WEIS, *Die Verteilung der Bildzyklen des Paulin von Nola in den Kirchen von Cimitile* : RQ 52 (1957) 129-150. — Ch. H. COSTER, *Christianity and the Invasions. Two Sketches* : CJ 55 (1959) 146-159. — D. GORCE, *Paulin de Nole,* Paris 1959. — J. DOIGNON, *Nos bons hommes de foi, De doctr. christ.*, IV, 40, 61 : Latomus 22 (1963) (à l'occasion de la vocation de Paulin). — S. PRETE, *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano,* Bologne 1964. — S. PRETE-M.C. CELLETTI : Bibliotheca Sanctorum 10 (1968) 156-162. — W.H.C. FREND, *Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire* : JRS 59 (1969) 1-11. — P.C. WALSH, *Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century* : Kyriakon, Fest. J. Quasten, Münster 1970, II, 565-571. — A. MENCUCCI, *S. Paolino e Senigallia,* Senigallia 1971. — J. MARTINEZ GÁZQUES, *Paolino de Nola e Hispania* : Bol. Instit. est. helen 7 (1973) 27-33. — D. MARIN, *La testimonianza di Paolino di Nola sul cristianesimo nell'Italia meridionale* : Archivio St. Pugliese 27 (1974) 161-190. — J.C. WRIGHT, *Saint Paulinus of Nola* : Class. et Iberica, Fest. J.M.-F. Marique Worcester 1975, 417-425. — F. CORSARO, *L'autore del « de mortibus boum », Paolino di Nola e la politica religiosa di Teodosio* : Orpheus 22 (1975) 3-26. — S. COSTANZA, *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola : Ambrosius Episcopus,* Milan 1976, II, 220-232. — W. ERDT, *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola,* Meisenheim am Glan 1976. — P. COURCELLE, *Grégoire le G.* : Latomus 36 (1977) 942-950. — *Atti del Convegno su Paolino di N.* : Rome 1984. — J.J. LIENHARD, DSp 12 (1984) 592-602.

SES ÉCRITS

Les écrits de Paulin se réduisent à des lettres et à un recueil de poèmes. Saint Jérôme parle d'un panégyrique en l'honneur de l'empereur Théodose, mais il est perdu. Saint Augustin fait allusion à un ouvrage polémique contre les païens que Paulin était en train d'écrire, mais nous ne savons même pas s'il le termina.

Éditions : (CPL 202-206) : PL 61 (L.A. Muratori avec les commentaires de Le Brun). — W. HARTEL, CSEL 29/30 (1894) : 1 *Epistulae*, 2 *Carmina.*

Traductions : *Anglaise* : R.C. GOLDSMIDTH, *Paulinus' Churches at Nola,* Texts, Transl. and Commentary, Amsterdam 1940 (lett. 32; *carmina* 27 et 28).
Française : Ch. PIETRI, *St. Paulin de Nole. Poèmes, Lettres et Sermon. Textes choisis, trad. et présentés,* Namur 1964, 154 p.
Italienne : L. PIZZOLATO, *L'amicizia cristiana. Antologia delle opere di Agostino di Ippona e altri testi di Ambrogio, Girolamo e Paolino di Nola,* Turin 1973.

Études : M. PHILIPP, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola* (353-431 n. Chr.) I, Thèse München, Erlangen 1904, 85 p. (cf. A. Huemer, PhW 1905, 487-489). — B. BOTTE, *Consummare* : ALMA 12 (1937) 43-44. — I. MORELLI, *De s. Paulini Nolani doctrina christologica,* Naples 1945. — G. RIZZA, *Interpretazioni bibliche ed influenza retorica nell'opera di Paolino da Nola* : MSLC 1 (1947) 153-164. — P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de s. Paulin de Nole,* Paris 1948 (fondamental). — G. RIZZA, *Pitture e mosaici nelle basiliche paoliniane di Nola e Fondi* : Siculorum Gymnasium 1 (1948) 311-321 (selon la description de Paulin). — P. COURCELLE, *Fragments historiques de Paulin de Nole conservés par Grégoire de Tours* : *Mélanges Halphen,* Paris 1951, 143-153 (= Histoire Litt. des grandes inv. germ., Paris 1964[3], 283-302). — F.G. SIRMA, *Ausonio, Paolino e il problema del Testo ausoniano* : Aevum 37 (1963) 124-135. A. FERRUA, *Cancelli di Cimitile con scritte bibliche* : RQ 68 (1973) 50-68. — A. LEPINSKY, *Le decorazioni per la basilica di S. Felice negli scritti di Paolino di Nola* : VetChr 13 (1976) 65-80. — S. PRETE, *Paolino di Nola : la storia umana come provvidenza e salvezza* : Aug 16 (1976) 145-157. —

ID., *I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino di Nola* : Aug 17 (1977) 257-282.

1. Les lettres

Seules nous sont parvenues cinquante des très nombreuses lettres écrites par Paulin à des amis ou à d'illustres personnages de son temps. Très admirées par ses contemporains au point que saint Jérôme les comparait à celles de Cicéron (Jérôme, *Ep.* 85, 1 : PL 22,752), elles ne suscitent guère d'intérêt chez nos contemporains parce que leur auteur ne prend plus grande part, sinon marginalement, aux débats culturels de son temps, qu'elles ne parlent pas des réalisations de cette époque et qu'elles ne nous fournissent même pas de cadre autobiographique intéressant.

Il s'adresse à Jérôme et à Augustin (quatre lettres) pour leur demander des explications sur des passages d'Écriture ou sur des problèmes doctrinaux de peu d'importance ; à Delphin (cinq lettres) pour lui dire sa reconnaissance d'avoir reçu le baptême de sa main et pour se défendre contre les demandes qu'on lui adresse d'écrire des œuvres importantes dont on le pense capable. Avec Amand (six lettres), il est plus direct et plus confiant, se hasardant à toucher des sujets théologiques (*Ep.* XII sur les fins de l'Incarnation) qu'il n'osait pas aborder dans sa correspondance avec Augustin et Delphin.

Parmi ses lettres les plus nourries et les plus vivantes, il faut noter les treize qu'il envoya à Sulpice Sévère. Elles font revivre les différentes étapes de son aventure spirituelle depuis son ordination sacerdotale agitée jusqu'à l'attente de son départ pour Nole (*Ep.* I *ad Severum*), les souffrances amères éprouvées à Rome du fait de l'hostilité du clergé romain et de la froideur que lui avait manifestée le pape Sirice lui-même, enfin l'accueil chaleureux des évêques campaniens (*Ep.* V *ad Sev.*). Sévère avait un jour confié à son ami son intention de venir vivre à Nole, à la grande joie de Paulin, mais dans un second temps il s'était contenté de lui envoyer la *Vita Martini*, tout juste terminée. Malgré sa déception, Paulin lui rappelle la parfaite harmonie qui les liait déjà dans le siècle et qui ne saurait diminuer maintenant qu'ils sont consacrés au Christ : « Maintenant tu es vraiment pour moi un père, un frère, un parent [...]. Toi, mon ami dans l'amour du Christ et dans la régénération divine. »

Même si elles ne sont pas importantes, les occasions de maintenir des liens littéraires étroits avec ses amis sont nombreuses : courrier monacal peu spirituel comme l'annonce de l'envoi d'un cuisinier saint mais peu expert dans l'art culinaire (*Ep.* XXIII), l'échange d'un manteau et d'une tunique (*Ep.* XXIX), l'incroyable demande d'un portrait de son ami Paulin pour le mettre dans le baptistère à côté de celui de Martin (*Ep.* XXX) et la nouvelle désolante que sa volonté n'a pas été respectée (*Ep.* XXXII).

Cependant la correspondance avec Sévère n'a pas pour seul intérêt de nous fournir une documentation sur une amitié sincère et fraternelle. Elle nous informe surtout sur la richesse de l'ascèse de Paulin, sur sa parfaite orthodoxie dans ses débats avec l'hérésie pélagienne (*Ep.* XXIII et XXIV), sur l'élévation de sa mystique (*Ep.* XXVIII). Elle nous fait connaître ses pèlerinages en Terre sainte et sa vénération pour les reliques (*Ep.* XXIX et XXXII).

L'épître XXXIV est un discours sur la bienveillance ; l'épître XVI à Jovius traite de la Providence et du destin de manière assez superficielle, sans approfondir le sujet, et de l'usage que les chrétiens peuvent faire de la littérature.

Nous n'avons qu'un fragment de la lettre XLVIII tandis qu'on met en question l'authenticité des lettres *Ad Rufinum : Ep.* XLVI et *Ep.* XLVII.

L'aspect littéraire, celui qu'admirait le plus Jérôme, n'a pas chez les modernes le poids qu'il avait chez les Anciens. Mais, même de ce point de vue, le jugement de Jérôme est assez flatteur, car Paulin n'a pas un style vraiment original, et il le rend de plus ennuyeux et pesant par l'excès de citations scripturaires.

Traductions : Allemandes : G. BURKE, *Paulinus von Nola*, Einsiedeln 1961 (anthologie). — A. KURFESS, *Ausonius und Paulinus. Zwei poetische Briefe (Ep.* XXVII et XL, éd. Peiper*), Gebet des Paulinus (Ep.* XXXII*)*, uberset. : Gymnasium 62 (1955) 543-546. — W. ERDT, *Christentum und heidnisch-antike bei Paulin von Nola, mit Kommentar u. Uebersetzung des 16. Briefes*, Meisenheim am Glan 1976.
Anglaise : P.G. WALSH, *Letters of St. Paulinus of Nola*, vol. I, 1-22 ; vol. II, 23-51, ACW 35 et 36, Londres 1967.
Française : Ch. PIETRI, *op. cit.*
Hollandaise : A.P. MUYS, Thèse Hilversum 1941 (lettres à s. Augustin).

Études : L. VILLANI, *Osservazioni intorno alle epistole scambiate tra Ausonio e Paolino Nolano durante la dimora di questo in Ispagna*, Vercelli 1902. — P. REINELT, *Studien über die Briefe des heiligen Paulinus von Nola :* Thèse, Breslau 1904, 103 p. — J. BROCHET, *La correspondance de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, Paris 1906. — J. BROCHET, *Paulin de Nole, Sulpice Sévère et St. Martin. Recherches de chronologie. I : Date des Lettres de Paulin de Nole à Sulpice Sévère :* Annales du Midi 20 (1908) 18-44.

— C. WEYMAN, *Caput unguento deducere (Ep. 13, 7)* : Arch. für latein. Lexik. 15 (1906-1908) 260. — P. DE LABRIOLLE, *Un épisode de la fin du paganisme. La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole (Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse)*, Paris 1910. — J. MANTUONI, *Paulinische Studien* : Strena Buliciana, Zagreb 1924, 345-366 (*Ep.* 32, 10). — L. VILLANI, *Sur l'ordre des lettres échangées par Ausone et Paulin de Nole* : REAN 29 (1927) 35-44. — F. FABRE, *Les citations dans la correspondance de Paulin* : Mélanges 1945, II (Public. Faculté Lettres Strasbourg, fasc. 105), Paris 1946, 17-38. — P. COURCELLE, *Sur la correspondance entre saint Augustin et saint Paulin de Nole* : Bul. Société nat. Antiquaires de France (1950-1951) 204. — ID., *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole* : REAN 53 (1951) 253-300. — P.G. CIRILLO, *Hieronymus. Le tre lettere del S. Dottore a s. Paolino di Nola*, Tivoli 1958. — A. RUSSO, *Caratteristiche di lingua e di stile nell'Epistolario di S. Paolino di Nola* : Atti Acc. Pontaniana Napoli 8 (1958-1959), Naples 1960, 153-185. — ID., *Osservazioni intorno allo stile dell'Epistolario di s. Paolino di Nola* : Asprenas 7 (1960) 158-170. — S. PRETE, *The Textual Tradition of the Correspondence between Ausonius and Paulinus* : Collect. Vaticana, Miscel. Albareda, ST 220, Cité du Vatican 1962, II, 309-330. — L. ALFONSI, *Cultura classica e cristianesimo. L'impostazione del problema nel proemio delle Div. Instit. di Lattanzio e nell'Ep. XVI di Paolino di Nola* : Le Parole e le Idee 8 (1966) 163-176. — P.G. WALSH, *Textual Notes on the Epistulae of Paulinus Nolanus* : Orpheus 13 (1966) 153-158. — G. CASATI, *S. Agostino e S. Paolino di Nola* : Aug 8 (1968) 40-57. — A. SALVATORE, *Due omelie su Sansone di Cesario di Arles e l'Epistola 23 di Paolino di Nola* : VetChr 7 (1970) 83-113. — A. ESPOSITO, *Studio su l'Epistolario di S. Paolino Vescovo di Nola*, Naples-Rome 1971.

2. *Poèmes*

Parmi les trente-trois poèmes recueillis par Hartel dans le volume 30 du CSEL, le quatrième a été rendu à Paulin de Pella, le cinquième est de Ausone et le trente-deuxième, celui qu'on appelle *Carmen ultimum* ainsi que le trente-troisième, *Obitus Baebiani* ne sont plus considérés comme authentiques. Il n'en reste donc que vingt-neuf à être sûrement de Paulin.

Parmi eux, trois sont antérieurs à 389, l'année de son baptême : les deux premiers sont de brefs billets en vers accompagnant selon l'usage du temps un échange de petits cadeaux avec un certain Gestidius, riche propriétaire de Gaule. Le troisième est un fragment de onze hexamètres faisant partie d'un poème plus ambitieux visant à rendre en vers le *De regibus* de Suétone que citait et admirait Ausone.

Après son baptême, tout en restant fidèle au langage des poètes classiques, Paulin, suivant en cela l'exemple de Juvencus, centre

son intérêt sur des thèmes religieux d'inspiration biblique. C'est ainsi que nous avons le chant VI, un poème de 330 hexamètres, en l'honneur de saint Jean-Baptiste, où le récit évangélique offre matière à une reconstitution des épisodes marquants de la vie du Précurseur, le tout entrecoupé de fréquentes réflexions moralisantes. Les chants VII, VIII, IX, relèvent du même genre : ce sont respectivement des paraphrases des psaumes 1, 2, 136. Ces tentatives n'eurent guère de résultat heureux. L'auteur s'en rendit compte lui-même au point de ne pas les renouveler. Du premier essai la figure austère et forte du Baptiste sort affadie, dans le second les psaumes perdent leur solennité hiératique.

Les deux épîtres poétiques (X et XI) méritent, elles, un traitement différent. Elles furent écrites en réponse aux lettres peinées par lesquelles Ausone l'invitait à revenir dans son pays natal, à la poésie, à l'ami, et en arrive même à accuser Terasia du silence prolongé de Paulin.

Respectant toujours les canons littéraires en vogue (alternance de mètres, réminiscences des poètes classiques), le moine de Nole répond en protestant de son affectueuse reconnaissance envers le vieux maître, ami et protecteur, mais réaffirme sa ferme adhésion au Christ dans l'existence comme dans la poésie : « J'ai un moment été d'accord avec toi pour invoquer avec un amour égal, sinon avec une même force, le sourd Phébus de la caverne delphique, les divines muses, et pour demander aux bois et aux montagnes le don divin de la parole. Maintenant c'est une autre force, un Dieu plus grand qui anime mon âme » (c. X, 23-29). « Quand le Christ envoie du ciel sa lumière dans nos cœurs, elle purifie ce corps engourdi de sa pitoyable torpeur et rénove la disposition de notre esprit ; elle anéantit tout ce qui, en opposition aux chastes joies, nous plaisait autrefois et elle nous réclame tout entier : cœur, bouche, et tout notre temps, de la part du Seigneur légitime » (*ibid.*, 57-64). C'était précisément cette consécration totale qu'Ausone n'était pas en mesure de comprendre : il ne s'agissait pas de renier la patrie, les amis ou la poésie, mais d'un amour supérieur qui dépassait tout cela et le transformait.

Paulin reste toujours fidèle à son idéal poétique : « Allons ! Tends la corde de ta lyre », écrira-t-il en vers à Jovius, « pique un esprit fécond à des sujets sublimes, cesse de sacrifier à des chants solitaires ; devant toi se dévoilent des régions plus altières. Arrête-moi ce chant du choix du beau Pâris ou celui des combats

de géants fantaisistes. Tel fut le passe-temps d'une époque infantile, ne pouvant convenir qu'à de petits enfants » (c. XXII, 9-14).

Toujours dans le genre épistolaire, on a une pièce fort prolixe, le poème XXIV (942 trimètres ïambiques) adressé à Citerius. On peut facilement le diviser en deux parties : la première raconte le voyage aventureux d'un moine d'Aquitaine venu lui apporter la nouvelle de la proposition de Citerius et de sa femme de vouer leur petit garçon au sacerdoce ; la seconde partie contient des félicitations aux parents et une exhortation au jeune ainsi consacré à Dieu.

Le chant XXXI, de 316 distiques élégiaques, composé à l'occasion de la mort d'un petit enfant du nom de Celse, relève du genre *consolatio*. Il s'agit d'une des compositions les plus inspirées de l'époque. La foi et l'affection suggèrent à son auteur des accents de poésie neuve et authentique. Le sentiment atteint son sommet quand le nom de Celse, plusieurs fois repris, fait remonter à la mémoire du poète le souvenir de son propre fils qui portait le même nom et n'avait vécu que quelques jours.

Le chant XVII, de 340 vers strophiques saphiques, écrit en 398 pour Nicetas, évêque de Remesiana en Dacie, appartient au genre *propempticon* (chant d'accompagnement). À l'occasion d'une visite à Rome, Nicetas s'était rendu chez Paulin et tous deux s'étaient liés d'amitié. Les longueurs et les digressions ne réussissent pas à étouffer la chaleur de l'adieu et la joie du croyant et du citoyen romain : « Par ton action dans cette muette région du monde, les Barbares ont appris à chanter d'un cœur romain les louanges du Christ et à vivre en toute pureté la sereine paix chrétienne » (c. XVII, 261-264).

Le chant XXV, un épithalame composé pour le mariage de Julien (futur évêque d'Eclane et coryphée du pélagianisme) et de Ja (ou Tizia), constitue encore une tentative pour couler un contenu d'esprit chrétien dans les formes littéraires classiques. Le poème, qui s'étend sur 119 distiques élégiaques et se termine par trois pentamètres, est marqué d'une joie recueillie, mais se prolonge trop en exhortations moralisantes et devient pesant du fait de nombreuses obscurités.

Les *Carmina natalicia* tiennent une place à part dans la production poétique de Paulin : ce sont quatorze chants composés de façon continue entre 395 et 408 et suivant un programme bien précis, à l'occasion de la Saint-Félix (14 janvier). Si les deux premiers « anniversaires » ne sont que de brèves invocations au saint pour obtenir un bon voyage (c. XII) ou pour exprimer

la joie de vivre près de son sanctuaire (c. XIII), le troisième (c. XIV) s'intéresse à la foule des pèlerins qui, de toute la région, accourent vers Nole pour honorer le saint. Paulin les suit dans leur pérégrination, en évoque les cantiques et décrit de façon pittoresque et sympathique les manifestations de leur piété simple et superstitieuse.

Le quatrième anniversaire (c. XV) trouve sa matière dans la vie du saint et dans les miracles qu'il a accomplis. Avec les chants suivants (XVI, XVIII et XVIII) il constitue une véritable biographie poétique en forme de louange. Paulin ne s'inquiète pas de la valeur historique des faits rapportés : à l'instar de son ami Sulpice Sévère dans la *Vita Martini*, il cherche à édifier en voyant des miracles même là où il n'y en a pas, exactement comme les dévôts populaires de saint Félix.

Le chant XXVI, qui date de 402, traduit l'anxiété et la peur devant les invasions barbares tandis que le suivant (XXVII) retrouve un ton joyeux du fait de l'amélioration de la situation politique, du retour de son ami Nicetas et de l'achèvement de nouvelles constructions. Le chant XXVIII a un intérêt plus archéologique que poétique, car il contient la description, déjà amorcée dans le chant précédent, des édifices que Paulin a voulus autour de la tombe du saint patron. La première partie du chant XIX (composé en 405) a pour thème le triomphe du christianisme sur le paganisme tandis que la seconde, avec toute la verve narrative et les fines notions psychologiques habituelles, raconte un vol qui avait eu lieu dans le sanctuaire et la découverte du voleur.

Mais la répétition du thème avait désormais épuisé le sujet et, pour maintenir sa promesse de l'hymne annuel, le poète est contraint de recourir à des faits insignifiants qu'il cherche à faire apparaître comme prodigieux (c. XX). Le chant XXI, de 407, est cependant marqué par un retour de flamme du fait qu'on vient d'échapper au péril barbare et à cause aussi de la visite de certains personnages illustres et d'amis dont il célèbre les louanges. Cet anniversaire est surtout important pour ses précieuses (bien qu'en vérité obscures) notations autobiographiques. Enfin du chant XXIX, qui marque le quatorzième anniversaire, nous n'avons que trois brefs fragments qui nous fournissent en tout trente-cinq vers.

Dans l'ensemble, on peut considérer comme une réussite au moins partielle la tentative de Paulin d'utiliser les formes littéraires profanes pour célébrer le Christ et ses saints. Sans avoir atteint les sommets, il a au moins su se maintenir à un niveau

honorable par la délicatesse des sentiments exprimés, la sérénité du contenu, la pureté de la langue, la fluidité et l'harmonie du vers et le bon goût d'une éducation raffinée. Ses plus grands défauts sont, d'une part, la prolixité et, de l'autre, la façon évidente dont il doit se forcer pour trouver matière nouvelle à ses chants. En revanche, son habileté ressort au mieux dans ses descriptions et ses esquisses de l'ambiance populaire : celles-ci nous fournissent un témoignage précieux des coutumes et de la religiosité de son temps.

Traductions : Françaises : J. DE SMET, *Poètes latins chrétiens. I : Saint Paulin de Nole. Poésies choisies...*, Bruxelles 1912 (anthologie). — Ch. PIETRI, *op. cit.*
Hollandaise : J.A. BOUMA, *Het Epithalamium van Paulinus van Nola. Carmen XXV* (inleidung, vertaling en commentaar), Assen 1968.
Italiennes : S. COSTANZA, *Meropio Ponzio Paolino. Antologia di carmi*, vol. I, Messina 1971 (introduction, texte et traduction. Le vol. II manque). — A. MENCUCCI, *S. Paolino di Nola. I carmi*, Sienne 1973 (traduction presque complète de toute l'œuvre poétique de Paulin).

Études : A. HUEMER, *De Pontii Paulini Nolani re metrica*, Diss. phil. Vindob. 7/1, Vienne 1903. — Ph. MARTIN, *Le cursus dans saint Paulin de Nole :* Revue August. Louvain 5 (1904) 33-34. — W. MEYER, *Die rhytmischen Jamben des Auspicius :* NGWG 1906, 207. — R. PICHON, *Observations sur le VIIIe Natalicium de Paulin de Nole :* REAN 9 (1909) 337-342. — C. MORELLI, *L'epitalamio nella tarda poesia latina :* SIF 8 (1910) 319-342. — J. FRIES, *Beitrag zu Aesthetik der römischen Hochzeitpoesie*, Prog., Aschaffenburg 1910. — F. JÄGER, *Das antike Propemptikon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola*, Diss. München, Resenheim 1913. — P.L. KRAUS, *Die poetische Sprache des Paulinus Nolanus*, Diss. Würzburg, Augsburg 1918. — C. WEYMAN, *Paulinus von Nola und Ambrosius :* Münch. Museum 3 (1922) 167 ss. (le poème 24 à Ambroise). — A. WILMART, *L'hymne de Paulin sur Lazare dans un manuscrit d'Autun :* RB 32 (1922) 27-45. — A.H. CHASE, *The metrical lives of S. Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and by Sulpicius Severus :* HSCP 1932, 51-76. — G.B.A. FLETCHER, *Imitationes vel loci similes in poetis latinis : Paulinus Nolanus :* Mnem 1 (1933-1934) 208-210. — P. FABRE, *Sur l'ordre chronologique de deux Natalicia de saint Paulin de Nole :* REAN (1934) 178-188. — G. WIMAN, *Till Paulinus Nolanus' Carmina :* Eranos (1934) 98-130 (critique textuelle). — Ch. FAVEZ, *A propos de consolation. Note sur la composition du carmen 31 de Paulin de Nole :* RELA 13 (1935) 226-268. — S. BLOMGREN, *On magra ställen i Paulini Nolani carmina :* Eranos (1940) 62-67 (notes critiques sur quelques poésies). — P. COURCELLE, *Un nouveau poème de Paulin de Pella :* VC 1 (1947) 101-113 (les 19 hexamètres du *Carmen* IV). — J. KORNPROBST, *Das carmen XXXII des*

Paulinus von Nola, mit Einleitung. Uebers. und Komm., Thèse dact. Insbruck 1947. — A. HUDSON-WILLIAMS, *Influus :* Eranos 48 (1950) 70-71 (*Carmen* XXXI, 444). — W. SCHMID, *Tityrus christianus :* RhM 96 (1953) 101-165 (surtout chez Paulin et Endelechius). — P. MENNA, *Illud carmen quod ad coniugem inscribitur divi Paulini Nolani sitne an divi Prosperi Aquitani :* Latinitas 10 (1962) 208-232 (opte pour Paulin). — R. ARGENIO, *Il miracolo dei buoi nel XX natalizio di S. Paolino di Nola :* Rivista Studi Class. 17 (1969) 330-338. — A. SALVATORE, *L'aspetto biblico-religioso nel programma poetico di Paolino di Nola :* Annuario Liceo P. Giannone Caserta 1960-1969, 3-22. — R. ARGENIO, *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Rome 1970. — R.P.H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles 1971 (Fondamental). — R. ARGENIO, *Una rettificazione sul martirio di S. Felice :* Rivista Studi Class. 19 (1971) 24-25 (*carm.* XIV, 9 s ; *carm.* XXVII). — W. WIELAND, Obses πάρεδρος (Paul. Nol. *carm.* 22, 54) : Museum Helveticum 28 (1971) 115-117. — S. COSTANZA, *Dottrina e poesia nel carme XXXI di Paolino di Nola :* GIF 24 (1972) 346-353. — ID., *La poetica di Paolino di Nola :* Studi in onore Q. Catandella, Catania 1972, II, 593-613. — J. DOIGNON, *Un récit de miracle dans les « Carmina » de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique :* Revue Hist. Spiritual. 48 (1972) 129-144 (= *Natalicium* XIII). — A. RUGGIERO, *Il messaggio umano e cristiano nella poesia di Paolino di Nola*, ed. Hyria, Nola (1972). — J. FONTAINE, *Le symbolisme de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole :* Studia Waszink, Amsterdam 1973, 123-143. — P. FLURY, *Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola :* VC 27 (1973) 129-145. — H. GREEN, *Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry :* Latomus 32 (1973) 79-85. — ID., *Some types of Imagery in the Poetry of Paulinus of Nola :* VC 27 (1973) 50-52. — S. COSTANZA, *I generi letterari nell'opera poetica di Paolino di Nola :* Aug 14 (1974) 637-650. — S. PRETE, *Paolino di Nola : La parafrasi biblica della laus Johannis (carm. 6) :* Aug 14 (1974) 625-635. — S. COSTANZA, *Il paesaggio nell'opera poetica di Paolino di Nola :* Forma Futuri, Miscel. Pellegrino, Turin 1975, 741-754. — ID., *Aspetti autobiografici nell'opera poetica di Paolino di Nola :* Giornale Ital. Filogia 6 (1975) 265-277. — H. JUNOD-AMMERBAUER, *Le poète chrétien selon Paulin de Nole :* REAug 21 (1975) 13-62. — D.R. S. BAILEY, *Critical Notes on the Poems of Paulinus Nolanus :* AJPh 97 (1976) 3-19. — J.T. LIENHARD, *Textual Notes on Paulinus of Nola, carm. 6, 256-330 :* VC 31 (1977) 53-54. — Kl. KOHLWES, *Christliche Dichtung und st. Form bei P.* Bonn, 1979. — *Atti del convegno su Paolino di N.* (20/21, 3. 1982) Rome 1984.

APPENDICE

1. *Sacramentorum liber*

Gennade attribue aussi à Paulin un sacramentaire. Dans le *De vir. ill.* 49, il écrit en effet de lui : *fecit et sacramentarium.* Gamber a étudié à fond la question et en est arrivé à la conclusion que cette composition de Paulin de Nole aurait vraisemblablement été l'ancêtre du sacramentaire gélasien *(Urgelasianum).* Il en a tenté la reconstitution. D'autres érudits mettent fortement en doute cette opinion.

Études : Kl. GAMBER, *Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser? :* SE 12 (1961) 5-111. — V. RAFFA, *S. Paulinus Nolanus auctor sacramentarii Gelasiani primigeni? :* EL 76 (1962) 345-348. — Kl. GAMBER, *Das Messbuch des hl. Paulinus von Nola :* Heiliger Dienst, Salzburg, 20 (1966) 17-25. — ID., *Das altkampanische Sakramentar. Neue Fragmente in angelsächsicher Uberlieferung :* RB 79 (1969) 329-342.

2. *Poema ultimum*

Le chant XXXII est dit *ultimum* parce qu'il est le dernier de la série. Il a été découvert et publié sous le nom de Paulin par Muratori en 1697. On rejette le plus souvent l'opinion de celui-ci pour des raisons d'incorrection linguistique et métrique. Sirna situe ce texte dans le cercle de Paulin : l'auteur pourrait en être ce Jovius à qui l'évêque avait adressé la lettre 16 et le chant 22. Pour Chastagnol, le destinataire pourrait être le sénateur R. Antonius Volusianus, *praef. urbis* en 417-418.

Le chant, de 255 hexamètres, relève du genre apologétique. L'auteur rejette le judaïsme, se moque des païens, de leur culte et de leurs dieux, réfute la philosophie et la sagesse païennes. Il professe sa foi chrétienne et chante longuement la miséricorde divine.

Éditions : (CPL 206) : PL 5, 261-282 *(Antonii Carmen)*; 61, 691-710. — W. DE HARTEL, CSEL 30 (1894) 329-338.

Traduction : Italienne : A. MENCUCCI, Sienne, 148-152 (incomplet).

Études : G. MORELLI, *L'autore del cosidetto Poema ultimum attribuito a Paolino di Nola :* Did 1 (1912) 481-498. — A. CHASTAGNOL, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au bas empire :* REAN 58 (1956) 241-253. — F.G. SIRNA, *Sul cosiddetto poema ultimum Ps. Paoliniano :* Aevum 35 (1961) 87-107.

3. *De obitu Baebiani*

C'est le chant XXXIII, composé de vers de métriques différentes : trimètres ïambiques, hexamètres, asclépiades. Il fut publié en 1890 par Brandes. Dans les manuscrits il est anonyme, mais Brandes l'a attribué à Paulin à cause de ressemblances de style et de contenu. Havet a accepté cette façon de voir, mais Fabre l'a récemment réfutée.

Malade, Verius Bebianus, homme riche, reçoit le baptême. Transporté de joie, il tombe dans un profond sommeil et a des visions célestes. En se réveillant au bout de deux jours, il raconte ce qu'il a vu et meurt sereinement. Dans la maison de la veuve on fit une peinture expliquant les événements et les visions du défunt.

Éditions : (CPL 205) : W. HARTEL, CSEL 30 (1894) 338-343. — PLS 3, 1111-1114 (Hartel).

Traduction : Italienne : A. MENCUCCI, *op. cit.* 156-161.

Études : W. BRANDES, *Obitus Baebiani, ein unerkanntes Gedicht des Paulinus von Nola :* WSt 21 (1890) 280-297 (avec le texte). — L. HAVET, *Paulinus Nolanus. Obitus Baebiani :* RPh 24 (1900) 144-145. — P. FABRE, *Essai,* p. 113.

CLAUDIEN

On sait peu de choses de la vie de Claude Claudien. Il naquit ou il fut tout au moins élevé à Alexandrie en Égypte et c'est encore jeune qu'il arriva à Rome en 394. Poète d'abord de langue grecque, puis latine, il enseigna les classiques, ce qui explique la pureté exceptionnelle de sa langue. Il devint poète de la cour d'Honorius et fut le panégyriste de Stilicon. Il fut extrêmement célèbre à son époque au point d'être considéré comme l'égal d'Homère et de Virgile (Dessau, ILS 1, 2949). Il mourut vers 404. Indépendamment de sa poésie profane, on lui a attribué des compositions d'inspiration chrétienne. Deux épigrammes en grec (VI et VII, éd. Birt, p. 421-422) d'un total de quinze vers; une épigramme ironique, *in Jacobum magistrum equitum*

(Birt, 50 p. 340) pour exhorter ce *magister equitum* à ne pas mépriser ses vers et pour lui souhaiter l'assistance des saints à la guerre ; les *miraculi Christi* (Birt, XXI p. 412) ainsi que le *De Salvatore* (Birt, XX, 411-412). La critique est généralement d'accord pour nier l'authenticité des *Miracula Christi*, épigramme de neuf distiques qui, selon Turcio, ont pour but d'expliquer des peintures ou des mosaïques d'une basilique ou d'un baptistère romain : chaque distique présente un épisode de l'Évangile (Annonciation, Cana, les Mages, Pierre marchant sur les eaux, Lazare...). Les critiques prennent peu en considération les épigrammes grecques tandis qu'ils prêtent grande attention au *De Salvatore* (ou *Carmen paschale*) en soulevant deux problèmes de genres différents : celui de leur authenticité et celui du christianisme de Claudien. On admet généralement l'authenticité malgré quelques doutes (Fabricius et Manitius l'attribuent à Damase, Niehbur à Mérobaude, Fargues le dit probablement de Claudien Mamert). Ce qui est le plus important, c'est que le poème appartient au manuscrit le plus ancien des œuvres de Claudien (VIII[e] siècle). Le *De Salvatore*, de vingt vers, est une magnifique esquisse de christologie : « Le Christ, créateur de toutes choses, a pris la forme humaine, dans le sein de la Vierge Marie, jeune mère, qui engendra son auteur ; homme parmi les hommes, lui que ne pouvait contenir le monde, parce que par sa mort il pouvait chasser la mort. » Le chant se conclut par des souhaits adressés à l'empereur.

Cette conclusion nous introduit au problème du christianisme de l'auteur. Birt et Pellegrino l'admettent. D'autres (Geffken, Rolfe, Schmid) pensent qu'il n'était chrétien que de nom, non de sentiments. D'autres le nient absolument (Vollmer, Rauschen, Helm, Fargues, Mazzarino, Cameron). Plusieurs raisons militent en faveur de cette dernière hypothèse. Le contenu de sa vaste production poétique, qui fait largement appel à la mythologie, est nettement païen. Cependant, et c'est un phénomène intéressant à noter, même des chrétiens convaincus recouraient abondamment à la mythologie païenne dans les arts plastiques et en poésie chrétienne (Prudence, Sidoine Apollinaire). De plus, nous avons un jugement précis d'Augustin selon lequel Claudien est *a Christi nomine alienus* (*De civ. Dei*, 5, 26 : CSEL 47, 162) ainsi que celui que rapporte Orose : *poeta quidem eximius, sed paganus pervicacissimus* (*Hist.* 7, 35 : PL 31, 1154). L'invocation finale révèle les circonstances particulières dans lesquelles on lisait le texte : c'est Pâques, il s'agit donc d'une composition occasionnelle. Cet écrit semble aussi relever d'un genre littéraire précis, celui des *Versus paschales* d'Ausone, du *De Christo* de Mérobaude, du *Carmen paschale* de Sedulius..., et il est conforme à l'ancienne tradition païenne de composer des hymnes à la divinité (l'hymne à Zeus de Cléanthe, celui à Isis d'Apulée...). Tout en restant païen, d'un paganisme plus de surface que de cœur, un poète de cour, et de cour chrétienne, peut composer des pièces à offrir à son protecteur dans certaines circonstances particulières (dans les milieux de l'administration de l'État, Pâques était une fête quasi officielle). Rien de plus.

Éditions : J.M. GESNER, Leipzig 1759 (rééd. Hildesheim 1969). — L. JEEP, Leipzig 1876-79. — J. KOCH, Leipzig 1893. — Th. BIRT, MGH, Berlin 1892, AA 10 (épigrammes grecs VI et VII, 421-422 ; *Miracula Christi* XXI, 412-413 ; *De Salvatore,* XX, 411-412) ; *De Salvatore :* PL 13, 376-77 ; PL 53, 788-89. — M. IHM, *Epigrammata Damasiana,* Leipzig 1895, 69-71, n. 68. *Epigrammi greci :* PL 53, 789. *Miracula Christi :* PL 53, 790 ; F. BUECHELER-A. RIESSE, *Anthologia Latina,* I, 2, Leipzig 1906 (rééd. Amsterdam 1972), n. 879, p. 329.

Études : (seulement la bibliographie sur l'aspect religieux de Claudien) : E. ARENS, *Quaestiones Claudianeae,* Münster 1894. — T.G. GLOVER, *Life and letters in the fourth century,* Cambridge 1901. — G. TURCIO, *Sull'Epigramma « Miracula Christi » attribuito a Claudio Claudiano :* RAC 5 (1928) 337-344. — R. HELM, *Heidnisches und Christliches bei spätlateinischen Dichtern :* Natalicium Geffcken, Heidelberg 1931, 1-46. — P. FARGUES, *Claudien. Études sur sa poésie et son temps,* Paris 1933. — S. MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone :* RIL 71 (1938) 235-262. — ID., *Stilicone : la crisi imperiale dopo Teodosio,* Rome 1942. — P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident,* Paris 1943. — O. JANSSEN-A. GALAMA, *Uit de Romeine Keizertijd,* 's Hertogenbosch 1951. — W. SCHMID, *Ein verscholener Kodex des Cuias und seine Bedeutung für die Claudiankritik :* SIF 37/38 (1956) 498-518. — ID., *Claudianus I :* RACh 3 (1957) 152-167 (fondamental). — D. ROMANO, *Appendix Claudianea,* Palerme 1958. — L. ALFONSI, *Su una fonte del Carmen De Christo Jesu beneficiis di Elpidio Rustico :* RFIC 34 (1956) 173-178. — S. GENNARO, *Lucrezio e l'apologetica latina in Claudiano :* MSLC 7 (1957) 5-60, Catania 1958. — ID., *Da Claudiano a Merobaude. Aspetti della poesia cristiana di Merobaude :* MSLC 8, 1958, Catania 1959. — G. MARTIN, *Claudian, an intellectual pagan of the fourth century :* Studies Ullman, Missouri 1960, 69-80. — A. CAMERON, *St. Jerome and Claudian :* VC 19 (1965) 111-113. — ID., *Rutilius N., St. Augustine, and the date of the De Reditu :* JRS 58 (1967) 31-39. — ID., *Poetry and Propaganda at court of Honorius,* Oxford 1970 (fondamental, surtout le c. VIII, 189-227 : The pagan at a christian court). — F. CASACELI, *Recenti studi Claudiani :* Boll. di st. latini 2 (1972) 318-326.

LICENTIUS

Né à Tagaste, Licentius fut le concitoyen (*De beata vita* 1, 5; *Carmen* 137), le disciple et l'ami d'Augustin. C'était le fils de Romanien, bienfaiteur d'Augustin et parent d'Alypius (*Ep.* 27, 5 et 6). En 386 il avait lui aussi été à Cassiciacum l'hôte de Verecundus et, malgré sa jeunesse (Augustin le dit *puer*), il avait participé aux recherches philosophiques qu'on menait en ce lieu de retraite. Dans le *Contra Academicos*, le *De beata vita* et le *De ordine*, il est l'interlocuteur d'Augustin. Il se convertit au christianisme en même temps que son maître, mais nous ne savons pas quand il fut baptisé. Après le départ d'Augustin, il resta en Italie, car il désirait suivre le *cursus honorum* civil et militaire, et il habita un certain temps à Rome (*Ep.* 32, 4 et 5; *carmen* 71). Augustin appréciait son intelligence. Il espérait beaucoup de lui. Déjà durant la période de Cassiciacum Licentius se consacrait avec enthousiasme à la composition de poésies et Augustin le qualifiait de *poeta pene perfectus* (*Contra Acad.* 2, 3, 7; cf. 2, 4, 10; 3, 4, 7; *De ordine* 1, 3, 8) : il composa un poème sur un thème d'Ovide : Pyrame et Thisbé (*De ordine*, 1, 8, 24). Vers 395, de Rome, il envoya à Augustin une lettre accompagnée d'un poème de 154 hexamètres. Ce texte a été conservé dans les œuvres d'Augustin et est certainement authentique, car ce dernier le cite lui-même (*Ep.* 26, 4). Le poète se tourne vers lui pour lui expliquer les difficultés qu'il rencontre en lisant Varron sans son assistance et il lui demande le *De musica*. Il éprouve de la nostalgie au souvenir du temps passé ensemble à creuser les choses de l'esprit et manifeste son désir de consacrer sa vie à des occupations supérieures; mais il sent qu'il est difficile de réussir dans la conduite experte du maître pour lequel il nourrit la plus grande admiration et auquel il reste profondément lié par l'amitié, son origine tagastienne et sa foi chrétienne (*carmen* 137-139).

Augustin lui répond en la réprimandant sévèrement sur sa vie. Licentius accorde une énorme importance à la perfection technique du vers, il n'est jamais en paix tant qu'il ne l'a pas accordé aux lois de la prosodie, tandis qu'il ne se soucie guère de savoir si sa vie est conforme à la loi divine; s'il ne veut pas suivre ses conseils, qu'il écoute au moins ce qu'il y a de meilleur dans les aspirations de son cœur, telles qu'elles s'expriment çà et là dans son poème, celles qui le poussent à consacrer son intelligence à Dieu. Qu'il aille en Campanie chez Paulin

de Nole afin de s'instruire à son exemple. Augustin écrivit même consciencieusement à ce dernier (*Ep.* 27). Paulin, lié à Augustin et à Romanien, envoya cinq pains bénis à Licentius. Il lui écrivit une lettre pour l'exhorter à abandonner sa vie actuelle et y joignit un poème élégiaque où il poursuivait de façon plus étendue et meilleure ses exhortations. En ce temps-là, contrairement à ce qu'on a dit en s'appuyant sur le *carmen* 74, Licentius n'était pas encore marié, même s'il songeait sérieusement à le faire (cf. le *carmen* de Paulin v. 30 sv. et v. 89). Nous ne savons pas le résultat de cette intervention et nous ne connaissons rien d'autre de la vie et des écrits de Licentius. Si on fait abstraction de ses déclarations de sincérité et de nostalgie, son poème est un excellent exercice d'école truffé de mythologie dont il fait large étalage : il appelle le Christ *noster Apollo* et *soboles Tonantis*. Il a une bonne connaissance des auteurs classiques (Virgile, Ovide, Horace) et il connaît également les auteurs chrétiens. Dans sa réponse, Augustin ne discute pas la valeur de sa poésie, mais s'arrête uniquement à son contenu et à la vie de l'auteur. Il existe des liens entre le *carmen* de Licentius et Claudien, surtout avec le *De raptu Proserpinae* et le *Panegyricus Probini et Olybrii*. On pense communément que Licentius est le débiteur de Claudien. Mais Clarke a fait justement observer que dans certains cas ce peut être le contraire. Il se peut que Licentius et Claudien aient été amis et se soient rencontrés à Milan et à Rome.

Éditions : PL 33, 103-107. — E. BAEHRENS, *Poetae lat. minores*, Leipzig 1886, VI, 413-420. — A. GOLDBACHER, CSEL 34/1 (1895) 89-95.

Traduction : Italienne : NBA, Rome 1969, XXI, 149-157.

Études : M. ZELZNER, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Arnsberg 1915 (textes, codex, notes critiques, métriques et sources). — LEVY : RE 13, 1 (1923) 204-210. — C.I. BALMUS, *La lettre de saint Augustin à Licentius :* Memoria Lui Vasile Parvan, Bucarest 1934, 21-27. — G. BARDY, *Un élève de saint Augustin, Licentius :* L'Année Theol. Augustin. 14 (1954) 55-79. — D. ROMANO, *Licenzio poeta. Sulla posizione di Agostino verso la poesia :* ND 11 (1962) 1-22. — A.K. CLARKE, *Claudian and the Augustinian circle of Milan*, Augustinus 13 (1968) 125-133 (rapports entre Claudius et Licentius).

ENDELECHIUS

On ne sait pour ainsi dire rien de Sévère Endelechius. Il semble que l'Endelechius poète (les manuscrits disent *Carmen Severi Sancti id est Endeleichi rhetoris = oratoris*), ami de Paulin de Nole (*Ep.* 28 : il lui avait demandé un panégyrique de Théodose) ne fasse qu'un avec l'*orator* en action au *forum Martis* à Rome à la fin du IVᵉ siècle. On accepte aujourd'hui habituellement cette identification proposée par Sirmond en 1614. Cet auteur était probablement d'origine gauloise comme Paulin.

Le *Carmen de mortibus boum*, qui consiste en 132 vers répartis en 33 strophes, s'inspire des *Bucoliques* de Virgile. Le berger païen Buculus raconte à son ami Egone comment l'épidémie de la peste survenue dans nombre d'autres régions de l'Empire avait fait périr tous ses bœufs ; il était maintenant complètement désespéré. Entre-temps, ils rencontrent Tityre, un berger chrétien, qui conduit tranquillement ses bêtes et qui n'a subi aucun dommage. Émerveillés, les deux bergers païens lui demandent des explications. Tityre leur répond qu'il a fait le signe de la croix sur le front de ses bêtes, ce qui est une garantie de *certa salus*, et qu'il doit donc sa chance au Dieu *magnis qui colitur solus in urbibus, Christus*... Devant ce miracle, Buculus et Egone se convertissent. Dans ce chant, on voit avec évidence les thèmes protecteurs (le paganisme était surtout un phénomène rural, des *pagi*) et apologétiques (pendant les premiers siècles, on avait fait de la peste un motif d'accusation contre la *superstitio* chrétienne). La description de la peste est bonne, les sentiments de Buculus sont bien décrits. L'atmosphère de la scène est celle de la Gaule (c'est pourquoi on pense que l'auteur était lui-même gaulois). La dépendance des *Géorgiques* et des *Bucoliques* de Virgile est évidente.

Éditions : PL 19, 797-800. — F. BUECHELER-A. RIESE, *Anthologia Latina*, 1, 2, Leipzig 1906 (rééd. Amsterdam 1972), n. 893, 334-339.

Études : J. MARTIN : BJ 221 (1929/II) 105-106. — H. DE LA VILLE DE MIRMONT, *L'astrologie chez les Gallo-Romains* : REAN 8 (1906) 135-137. — J. ZIEHEN, *Neue Studien zur lateinischen Anthologie*, Frankfurt/Leipzig 1909 (Endelechius p. 20). — C. MORELLI, *Frustula* : SIF 21 (1915) 184-185. — C. WEYMAN, *Das Gedicht des Severus Santus Endelechius De mortibus boum* : MM. 4 (1924) 277-284 (aujourd'hui in Beiträge zur Geschichte der chr.-lat. Poesie, München 1926, 103-110). — U. MORICCA, *Endelechius o sanctus Endelecius?* : Didaskaleion 4/3 (1926)

91-94. — W. SCHMID, *Tityrus Christianus* : RhM 96 (1953) 101-165 (fondamental). — ID., RACh 5 (1962) 1-3. — M. CYTOWSKA, *De Simonis Simonidae Eclogae XIV q.i. De mortibus boum fontibus* : Meander 19 (1964) 413-415 (en polonais ; dépend d'Endelechius). — M. COCK, *A propos de la tradition manuscrite du Carmen de m.b. d'Endéléchius* : Latomus 30 (1971) 151-160. — F. CORSARO, *L'autore del "de mortibus boum", Paolino di Nola e la poetica religiosa di Teodosio* : Orpheus 22 (1975) 3-26. — T. ALIMONTI, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel « De mortibus boum » di Endelechio*, Turin 1976 (fondamental).

CYPRIEN LE POÈTE

En 1891, dans le *Corpus Vindobonense*, Peiper a fait paraître sous le nom de Cyprien le Poète une édition critique d'une série de compositions poétiques touchant les livres historiques de l'Ancien Testament. Il a fourni une dénomination plus ou moins précise à des œuvres qui circulaient sous plusieurs noms dans diverses éditions. En 1560, Morel avait publié 165 vers intitulés *Genesis* en même temps que le *De Sodoma* qui, dans le manuscrit (aujourd'hui à Paris *Par.* 14758), étaient attribués à Cyprien. En 1643, Sirmond y avait ajouté d'autres fragments. En 1724, Martène avait publié sous le nom de Juvencus 1 276 vers d'un manuscrit du IXᵉ siècle. Ces fragments furent republiés à plusieurs reprises sous les noms de Tertullien, de Cyprien, de Juvencus, de Salvien, d'Alcime Avit et même de Prudence. Dans la PL (vol. 19, 345-380) ils sont mis sous le nom de Juvencus, avec annotations de Martène et Arévalo. En 1852, Pitra (*Spic. Solesm.*, Paris, 1852, I, 171-258) compléta *la Genèse* à partir de deux manuscrits des IXᵉ et Xᵉ siècles et publia pour la première fois l'Exode, le Deutéronome, Josué et une partie du Lévitique et des Nombres ; puis en 1888 (*Analecta sacra et class.*, Paris-Rome, 1888, I, 181-207) le livre des Juges, d'autres fragments du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome. À cause du titre des deux manuscrits et pour des raisons de ressemblance de vocabulaire, de syntaxe, d'idiotismes, de licences poétiques et de métrique, il attribua ce vaste ensemble à Juvencus. Peiper (CSEL, n° 23) l'édita avec le titre de *Heptateucos* (7 livres). Déjà des manuscrits anciens en parlaient. De plus un catalogue du monastère de Saint-Nazaire de Lorsch ajouta d'autres livres historiques comme ceux des Rois, d'Esther, de Judith et des Maccabées. Un catalogue de Cluny vint y joindre les Paralipomènes. Dans

Peiper nous trouvons des versets de Job. À partir du VIIe siècle on fondit les œuvres de Cyprien avec d'autres ouvrages portant sur les mêmes thèmes, en particulier avec ceux d'Avit. Tout cela a entraîné des confusions dans la tradition manuscrite.

À la fin du siècle dernier et au début du nôtre, il y eut des luttes ardentes et riches d'enseignements au sujet des œuvres attribuées à Cyprien. Müller posa le problème en termes nouveaux (RhM 21, 1886, 123-133). Pour des raisons linguistiques, il considérait que le poète était un gallo-romain des IVe-Ve siècles. Best proposait une double paternité (*De Cypriani quae feruntur...*, Marburg, 1891) : un pour *la Genèse*, qui aurait été composée en Italie vers 410, et un Gallo-Romain non identifié pour les autres livres. Après la réfutation de sa précédente attribution à Cyprien de Toulon, Peiper avança la date de composition au début du Ve siècle et proposa le nom de *gallus*, ce qui ne trouvait de justification dans aucun des manuscrits, même s'ils étaient plus répandus en Gaule et en Angleterre. Après les travaux de Ebert, Harnack, Stutzenberger, Brewer et Hass, on peut considérer certains points comme acquis : l'ensemble de l'*Heptateucos* est l'œuvre d'un seul auteur du nom de Cyprien qui vivait aux environs de 400. En effet, le poète connaissait Ausone (*Mosella* 47 = *Cyp. Jesu Nave* 89) et Claudien (*Paneg. III cons. Hon.* 97-90 = Ex. 474 sv. Jg 131 ; *Paneg IV Con. Hon.* 118 = Ex 152). Claudius M. Victorius, mort avant 450, connaissait bien *la Genèse* (*Cypr. Gn* 105 = *Vict. Aleth.* 1, 149 ; *Gn* 238 = *Aleth.* 2, 364 ; *Gn* 255 = *Aleth.* 2, 402 ; *Gn* 486 sv. = *Aleth.* 3, 433 ; *Gn* 585 = *Aleth.* 607). De plus, Cyprien s'est servi d'un texte biblique antérieur à celui de Jérôme ; dans certains cas, il recourt au grec. On ne sait pas si certaines inexactitudes viennent de ce qu'une *Vetus* dont il se servait était déjà altérée ou si c'est lui qui l'a mal comprise. Brewer pense que le poète pouvait être Cyprien, prêtre cultivé et versé dans les Écritures, auquel Jérôme écrivit 140 lettres où, après l'avoir félicité, il lui expliquait sur sa demande le psaume 89 (90), une prière attribuée à Moïse. De plus, si on admet avec Harnack l'identité de l'auteur de l'*Heptateucos* et de celui de la *Cena Cypriani*, et si on considère que la composition de celle-ci a eu lieu vers la fin du IVe siècle dans la région de Brescia-Vérone, on en conclut que le poète aurait vécu dans le nord de l'Italie : prêtre cultivé (lettre de Jérôme), il a mis son art au service de l'instruction religieuse du peuple.

1. *Heptateucos*

L'*Heptateucos*, reconstitué par Pitra même s'il en manque encore des fragments, est un ensemble d'environ 5 250 vers presque tous hexamétriques ; il y a trois cantiques décasyllabiques : celui de Moïse après la traversée de la mer Rouge (Ex 15 = *Cypr. Ex* 507-542), celui du peuple près du puits de Béer (Nb 21 = *Cypr. Nb* 557-568) et celui de Moïse avant sa mort (Dt 32 = *Cypr. Dt* 152-278). C'est peut-être dans ces passages que nous trouvons la meilleure poésie de Cyprien. Les livres sont de longueur différente : Genèse 1 498 vers, l'Exode 1 338, le Lévitique 309, les Nombres 777, le Deutéronome 288, Josué (*Jesus Nave*) 585, les Juges 760. Les chiffres indiquent clairement que le poète préférait la partie narrative. Le Lévitique et le Deutéronome sont notablement plus brefs, car Cyprien passe la totalité des dispositions cultuelles, qui lui semblent peut-être périmées et de peu de valeur pédagogique, se limitant à signaler les règles de pureté et d'impureté et quelques détails pouvant avoir un intérêt pour le lecteur. Si en général Cyprien se contente de mettre en vers le texte biblique, comme Juvencus, il en omet toutefois des sections entières : par ex. Ex 26-31 = *Cypr. Ex* 1090-1133 ; Ex 35-40 = *Cypr Ex* 1322-1333 (description de la tente). En revanche, il n'oublie pas l'inceste des filles de Lot et en parle avec naturel. Il ne se permet que rarement d'amplifier et d'allonger le texte de façon notable. C'est cependant le cas pour la traversée de la mer Rouge (Ex 14 = *Cypr. Ex* 418-507) ; les lamentations des Hébreux dans le désert (Ex 16, 3 = *Cypr. Ex* 579-597) ; le veau d'or (Ex 32 = *Cypr. Ex* 1134-1246) ; le départ du Sinaï (Nb 10, 32-34 = *Cypr. Nb* 205-240). Cl. M. Victorius emploie 390 vers pour décrire la création et le paradis, Cyprien seulement 72. Mais il donne plus de place à Joseph et à ses aventures (Gn 37-47 = *Cypr. Gn* 1129-1468). Par fidélité au texte biblique et contrairement à l'auteur de l'*Alethia*, Cyprien rapporte à peu près tous les noms bibliques en les latinisant : Noé = Noelus, Lamech = Lamechus, Sem et Cham = Sethus et Chammus, Lot = Lodus...

Il fait preuve d'une remarquable connaissance des auteurs classiques : Horace, Ovide, Perse, Catulle... mais surtout de Lucrèce et Virgile dont il cite parfois des versets entiers. Il est aussi familier des auteurs chrétiens : Juvencus, Prudence et Paulin de Nole. Il a de nombreux néologismes : *celsiiugus* (Gn 291 et 375), *clepto* (Ex 827 et 881), *ditificus* (Nb 677), *emitigo* (Lv 160), *lentigradus* (Gn 1064). Il se sert souvent de *tonans* pour désigner

Dieu, mais il n'a absolument pas de réminiscences mythologiques. Cyprien construit de bons vers même s'il ne s'en tient pas toujours scrupuleusement aux règles de la métrique et recourt fréquemment à l'allitération, selon la mode de l'époque. Sa connaissance des classiques et de l'Écriture, sa pureté doctrinale, l'absence de mythologie (les poètes chrétiens y faisaient encore appel), l'époque de la composition de l'*Heptateucos*, tout rend fort probable l'opinion de Brewer identifiant Cyprien le Poète et le Cyprien destinataire des 140 lettres de Jérôme. Pour éviter toute confusion, il faut faire abstraction de l'apposition de *gallus*. Au terme des recherches du siècle passé et du début de celui-ci, Cyprien était un auteur complètement laissé de côté ; aujourd'hui on reprend et on approfondit le problème qu'il pose.

Éditions : J.E.B. MAYOR, *The Latin Heptateuch... critically reviewed*, Londres-Cambridge 1899 (sans texte. Seulement remarques grammaticales et philosophiques). — R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateucos :* CSEL 23 (1891). — PLS 3, 1151-1245.

Études : A. STUTZENBERGER, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus,* Zweibrücken 1903. — J. CORNU, *Zum Heptateuchos Cypriani :* Archiv. f. lat. Lex. Gram. 13 (1904) 192. — H. BREWER, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani :* ZkTh 28 (1904) 92-115 (cf. Rivista delle Riviste 2, 1904, 151-155). — O. HEY, *Textkritische Bemerkungen zu lateinischen Schriftstellern :* Fest. z. 25. Stiftungfest d. hist. phil. Vereins d. Un., Munich 1905, 44. — J. CORNU, *Zwei Beiträge zur lateinischen Metrik :* Prager deutsche Studien 8 (1908) 50-57. — W. HASS, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian,* Berlin 1912. — F. VERNET, *Cyprien, poète italien ou gallo-romain, vers l'an 400 :* DTC 3 (1923) 2470-2472. — L. KRESTAN : RACh 3 (1957) 477-481. — D. KUIJPER, *Maxilla per via :* VC 6 (1952) 44-46. — A. LONGPRÉ, *Traitement de l'élision chez le poète Cyprianus Gallus :* Phœnix 26 (1972) 63-67. — ID., *Structure de l'hexamètre de Cyprianus Gallus :* Cahiers EtAn 1 (1972) 75-100. — S. SMOLAK, *Lateinische Umdichtungen des biblischen Schöpfungsberichtes :* SP 12 (1975) 350-360 (= TU 115).

2. *Œuvres douteuses ou apocryphes*

a) Orationes

Il existe deux prières mises sous le nom de Cyprien dans les manuscrits ; elles ont pour titre : *Orationes Cypriani*. Pour Harnack la seconde, un centon biblique, est de l'auteur de la *Caena*, du fait qu'elle mentionne Tecla et provient du sud de la Gaule.

Selon Michel, les deux prières sont de l'époque post-constantinienne mais dépendent d'un texte du IIe ou du IIIe siècle.

Éditions : PL 5, 985-990 (Cyprien d'Antioche). — W. HARTEL, CSEL 3/3 (1871) 144-151. — A. VON HARNACK, TU n.s. 4, 3 (1899) 25-28.

Études : K. MICHEL, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit,* Leipzig 1902 (p. 2-22). — Th. SCHERMANN, *Die griech. Kyprianosgebete :* OC 3 (1903) 303-323. — H. VON SODEN, TU n.s. 10, 3 (1904) p. 222 (ms).

b) Caena Cypriani

Cf. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église,* II, p. 440, Paris, 1958. Selon Harnack et Brewer, ce livre est du même auteur que l'*Heptateucos* et aurait été écrit vers 400. Pour Brewer, il se situe dans le sillage de Zénon de Vérone (mort en 380). L'auteur connaît de plus les *Acta Pauli* qui étaient à peu près ignorés en Occident mais que recommandait Philastre de Brescia. Il fait allusion à la géographie, aux vins, et s'intéresse au Pô. Tous ces éléments évoquent la région de Vérone-Brescia. Tout en acceptant la localisation dans le nord de l'Italie, W. Hass en nie l'attribution à l'auteur de l'*Heptateucos* parce que celui-ci se serait servi d'un texte biblique différent. Lapôtre date l'ouvrage du temps de Julien l'Apostat et pense qu'il est de l'Espagnol Bachiarius. La *Caena Cypriani* est une parodie en prose s'inspirant de personnages bibliques qu'elle décrit. Elle eut un grand succès au Moyen Age : elle fut lue lors de l'intronisation de Charles le Chauve et elle connut au moins trois versions poétiques.

Édition : A la bibliographie del Quasten, *op. cit.*, p. 441, ajouter : PL 4, 1007-1014 (parmi les œuvres de Cyprien).

Études : A. LAPÔTRE, *Le souper de Jean Diacre :* MAH 21 (1901) 305-385. — K. STRECKER, *Die Cena Cypriani und ihr Bibeltext,* Zeit. f. wiss. Theol. 54 (1912) 61-68. — W. HASS, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian mit Beiträgen zu den vorhieronymianischen Bibelübersetzungen,* Berlin 1912. — G. BARDY : RBibl 11 (1914) 117-121. — A. LAMPERT, *Bachiarius :* DHGE 6 (1932) 58-61. — F.X. MURPHY, *Bachiarius :* Classical Folia 5 (1951) 24-29 (= J.-M.F. MARIQUE, *Leaders of Iberean Christianity,* 50-650 A.D., Jamaica Plain (Mass) 1962, 121-126).

c) De Sodoma et De Jona

Le premier poème, de 167 hexamètres, fut édité pour la première fois par Morel en 1560. On le trouve dans différents manuscrits (par ex. *Paris.* 14758) sous le nom de Cyprien, dans d'autres

(*Paris.* 2772) sous celui de Tertullien. Le *De Jona (De Ninive)* a 105 vers publiés par Juret dans la *Bibliotheca Patrum* de Margarin de la Bigne. Il est étroitement lié au *De Sodoma*, non seulement dans certains cas de la tradition manuscrite (par exemple *Paris.* 2772 du Xe siècle) et par sa référence explicite à lui, mais par sa forme et ses procédés stylistiques. Peut-être faisaient-ils tous deux partie d'un traité plus ample. Le *De Jona* est mutilé : en effet, après avoir décrit la patience de Dieu qui attend le repentir de l'homme et raconté l'invitation adressée à Jonas d'aller prêcher à Ninive, l'auteur ne rapporte les péripéties de l'histoire que jusqu'au moment où la tempête s'apaise. Il ne dit rien de la prédication à Ninive. De plus, dans certains manuscrits, le titre retransmis est *De Ninive.* Le *De Sodoma* (Gn 19), plus long, a pour thème la destruction des deux cités pécheresses, la transformation de la femme de Lot en statue de sel et le comportement de Dieu par rapport aux personnages. Les deux poèmes ont pour élément commun le thème pénitentiel : ils lancent un vigoureux appel à la conversion. Le poète, pénétré de culture classique, élabore le matériau biblique avec beaucoup plus de liberté que ne le font Juvencus ou Cyprien. Selon Peiper, ces textes ne sont pas de Cyprien le Poète même s'ils sont du même lieu et de la même époque. Hass refuse également cette attribution qu'admet au contraire Brewer. Récemment Dando a découvert une série de parallélismes entre ces deux poèmes et les *Libelli* d'Avit, et il les a donc attribués à ce dernier. Roncoroni fait justement observer que, indépendamment de l'importance exagérée accordée à ces références, cela peut indiquer aussi bien la connaissance qu'en avait Avit que sa paternité éventuelle.

Éditions : PL 2, 1159-1162 *(De Sodoma)*; PL 2, 1166-1172 *(De Jona)*; tous deux sous le nom de Tertullien. — W. HARTEL, CSEL 3/3 (1871) 298-301 (Ps. Cipriano). — R. PEIPER, CSEL 23 (1891) 212-226.

Études : H. BREWER, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani :* ZkTh 23 (1904) 92-115 (spécialement 98 ss). — W. HASS, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian,* Berlin 1912. — O. FERRARI, *Intorno alle fonti del poema di Cl. M. Vittore,* Didaskaleion 1 (1912) 57-74 (cf. p. 73). — M. DANDO, *Alcimus Avitus as the author of... De Sodoma and De Jona, formely attribueted to Tertullian and Cyprian :* Classica et Mediev. 26 (1967) 258-275. — A. RONCORONI, *L'epica lirica di Avito di Vienna :* VetChr 9 (1972) 303-329 (spécialement 318-323).

d) Ad quendam senatorem (Incipit : cum te diversis)

Certains manuscrits (par ex. *Vat. Reg.* 116 f. 114 et *Paris.* 2772 attribuent à Cyprien un poème de 85 hexamètres intitulé : *Cypriani ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum cultum conversum.* L'auteur anonyme s'adresse en vers — le destinataire aimait la poésie, cf. v. 3 sv. — à un ex-consul qui, insatisfait du christianisme, était passé au culte de la *Magna Mater* et d'Isis, devenant même prêtre de celle-ci. L'auteur critique les aspects immoraux des prêtres de Cybèle. Il exhorte le sénateur infidèle et ridicule à changer et à ne pas rester dans l'erreur (v. 84 : *suffecit peccare semel*). Le poème, écrit dans une langue pure (deux néologismes, v. 43 : *vericola*; v. 83 : *fidamen*) est conforme aux règles de la métrique et se situe dans le cadre spirituel de la fin du IVe siècle. Divers indices montrent qu'il a été écrit à Rome (par. ex. le v. 11).

Éditions : PL 2, 1163-1166 (Tertullien). — W. HARTEL, CSEL 3/3 (1871) 302-305. — R. PEIPER, CSEL 23 (1891) 227-230.

Études : H. BREWER, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian im die Caena Cypriani :* ZkTh 23 (1904) 92-115.

SPES

Selon De Rossi et Frutaz, Spes fut évêque de Spolète à la fin du IVe siècle et au début du Ve, avant Achille (Lanzoni le situe après). Il est l'auteur d'un chant de douze vers en l'honneur du martyr Vital. On n'a que des fragments du texte original conservé dans le *codex Vallicellianus* H, 8, 1 f. 528 publié par Rossi en 1871. L'évêque Spes avait retrouvé le corps du martyr Vital, mort crucifié. Le poème, à la langue très pure et de métrique parfaite, recommande à l'intercession du saint l'auteur lui-même et *Calventia*, presque certainement sa fille, peut-être encore jeune, pour qu'elle persévère dans son engagement à la vie virginale (incipit : *Martyris hic locus*). Spes mourut le 23 novembre après trente-deux années d'épiscopat. Charlemagne fit porter ses reliques à Aix-la-Chapelle pour orner sa chapelle.

Éditions : G.B. DE ROSSI, *Bullettino Arch. cristiana,* II série, 2 (1871) 95; CIL XI, 2, I, p. 723, 4966. — DIEHL, *Inscriptiones christ. lat. veteres,* I, p. 364, n. 1851.

Études : G.B. DE ROSSI, *Spicilegio d'archeologia cristiana nell'Umbria, op.*

cit, 94-120. — F. LANZONI, *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Faenza 1927, 1, 436-438. — C. PIETRANGELI, *Spoletium*, Rome 1939, 79-80. — H. LECLERCQ : DACL 15 (1953) 1639-1640. — A. RAMBALDI-B. TOSCANO, *Spoleto. Immagini e memorie*, Spolète 1963. — A.P. FRUTAZ, *Spes e Achilleo vescovi di Spoleto* : Atti II Conv. Studi Umbri (Gubbio 24-28 maggio 1964) Pérouse 1964, 362-365. — R. GRÉGOIRE, *L'agiografia spoletana antica : Il ducato di Sp.*, Spolète (1983) 335-366. — C. D'ANGELO, *Il vescovo Spes : ibid.*, 851-858.

ACHILLE

Achille (dans les poèmes *Achilles, Achillis*) fut évêque de Spolète au début du IVᵉ siècle. En 419, à la suite des luttes dans l'Église de Rome entre le pape Boniface Iᵉʳ, élu le 27 décembre 418, et Eulalius, le candidat exclu, on l'envoya de la cour de Ravenne à Rome pour célébrer les fêtes de Pâques : les autorités civiles avaient éloigné de la ville les deux adversaires. La *collectio Avellana* (éd. O. Günther, CSEL 35, 1 de 1895) rapporte huit lettres concernant ce déplorable épisode : la 22ᵉ (*op. cit.*, p. 69) du 15 mars est adressée à Achille pour l'inviter à se rendre à Rome où il arriva le 21. Pâques tombait le 30. Le choix d'Achille pour cette mission délicate indique le prestige dont il devait jouir auprès de la cour.

Achille fit construire *extra moenia* dans une zone de cimetière à l'est de Spolète, sur la via Flaminia, une église consacrée à saint Pierre, et il y déposa aussi des reliques de l'Apôtre. C'est pour cette église qu'il composa des poèmes. On en a gardé quatre dans le recueil *Laureshasmense IV* du VIIᵉ siècle (*Cod. Vat. Pal. lat.* 833 IXᵉ-Xᵉ siècle) et des fragments d'un autre dans le recueil *Centulense* du VIIᵉ siècle (codex de Corbie, aujourd'hui Petropolitanus des VIIIᵉ-IXᵉ siècles). Dans le premier (*Incipit : Antistes Xti.*, éd. De Rossi n° 79, p. 113-114), de quatorze vers, l'auteur exalte la grandeur de l'église qui contient les reliques de l'Apôtre Pierre ; dans le deuxième (*Incipit : Quidnam igitur*, éd. De Rossi, n° 80, p. 114), en partant de l'idée que toutes les églises dépendent de Pierre, il exalte sa primauté universelle dont l'effet se fait sentir jusqu'au Ciel. C'est une ample paraphrase de Mt 16, 16-19. Dans le troisième (*Incipit : Qui Romam* ; éd. De Rossi, n° 81, p. 114) de six vers, il avertit le passant que l'église est une *sedes Petri* parce qu'elle abrite des reliques de l'Apôtre. Dans le quatrième (*Incipit : Solvente juvante* ; De Rossi n° 82, p. 114), il parle de la capacité qu'a Pierre de briser les chaînes sur la terre pour ouvrir les portes du Ciel. Les poèmes d'Achille, inférieurs à ceux de Spes par leur langue et leur métrique, sont d'une grande importance pour la doctrine qui s'y exprime touchant la primauté de Pierre et les qualités qu'on lui attribue : il est l'*arbiter* sur la terre et le *janitor* au ciel.

Éditions : (CPL 1484). — J.B. DE ROSSI, *Inscriptiones chr. Urbis Romae*, Rome 1888, 2, 1, nn. 79-81. p. 113-114. — CIL XI, 2, 1, 698-699 (dans PLS 3, 1246 seulement n. 82).

Études : U. ROUZIÈS : DHGE 1 (1912) 314-315. — C. PIETRANGELI, *Spoletium*, Rome 1939. — H. LECLERCQ : DACL 15 (1953) 1639-1640. — A. RAMBALDI-B. TOSCANO, *Spoleto, Immagini e memorie*, Spolète 1963, 17-74 (le christianisme dans les premiers siècles). — A.P. FRUTAZ, *Spes e Achillo vescovi di Spoleto* : Atti del II Conv. Studi Umbri (Gubbio 24-28 maggio 1964), Pérouse 1964, 352-377.

CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS

Le seul renseignement sûr que nous avons sur ce poète est ce qu'en dit Gennade dans son *De vir. ill.* (61, éd. Richardson p. 81-82) : « *Victorius*, rhéteur à Marseille, composa pour son fils Eterius quatre livres en vers de commentaire de la Genèse depuis les origines jusqu'à la mort d'Abraham. Il le fit dans un esprit vraiment chrétien et pieux, mais comme il s'occupait de littérature profane et qu'il n'avait eu aucun maître pour l'instruire de l'Écriture, il n'exprima poétiquement que des pensées de peu de valeur. Il mourut sous le règne de Théodose (II) et de Valentinien (III) ». Sidoine Apollinaire (*Ep.* 5, 21, PL 58, 550, éd. Loyen 2, 211) loue un prophète du nom de *Victorius* qui pourrait aussi bien être le nôtre que le *Victorius* d'Aquitaine, auteur du cycle pascal en 457. Le texte de Gennade porte sur les manuscrits *Victorius* ou *Victorinus*, tandis que l'unique manuscrit de l'*Alethia* subsistant aujourd'hui (*Codex Par. lat.* 7558 du IXᵉ siècle) porte *Victor* et *Victorius*. C'est pourquoi on préfère aujourd'hui l'appeler *Victorius* (Hovingh dans CCL et dans la *CPL* 1455) et non *Victor* (comme Schenkl dans CSEL). Victorius, laïc, marié, rhéteur de profession, vivait au temps de Prudence. Selon Gennade, il mourut entre 425 et 450. L'allusion aux Alains et la défense convaincue du libre arbitre poussent à situer la

composition de l'*Alethia* entre 420 et 440. Ajoutons que Gennade parle de quatre livres (certains manuscrits de trois). Il ne nous en reste que trois, bien que la fin du troisième porte l'*explicit* du quatrième et que nous n'en soyons pas arrivés à la mort d'Abraham mais seulement à la destruction de Sodome et de Gomorrhe (Gn 29, 28). Certains érudits (Gagny, Ceillier, Clément) ont pensé que ce quatrième livre aurait été l'*Epistola ad Salmonem (= Epigramma Paulini)* qui, dans le manuscrit, suivait l'*Alethia*; d'autres (Schenkl) supposent qu'il n'y aurait eu que trois livres. En fait le *tres* de certains manuscrits aurait pu être introduit par le copiste qui ne connaissait qu'un texte déjà incomplet. La mention de Gennade, l'*explicit* et l'intention déclarée de Victorius dans la *Precatio* (v. 106) font plutôt présumer que le quatrième livre a été perdu.

Dans toute l'*Alethia* il n'y a pas une seule mention du fils Eterius, mais il peut se faire que la dédicace initiale ait été perdue. La visée didactique est cependant explicite (*Precatio* 104 sv : *Dum teneros formare animos et corda paramus/ad verum virtutis iter puerilibus animis*). L'auteur évite les épisodes scabreux (les vices des habitants de Sodome), ce dont il s'excuse (*Alethia*, 3, 695 sv.).

L'*Alethia* (mot grec ἀλήθεια, « vérité » en latin) débute par une prière longue et sincère (126 vers) qui est aussi une profession de foi (*in tribus esse Deum, sed tres sic credimus unum*, v. 5) et une exaltation de l'action créatrice et conservatrice de Dieu. L'auteur supplie de ne pas mettre en danger la foi en dépit de l'incorrection de son vers (v. 119-122). Il termine par une conclusion de style liturgique.

Le premier livre (de 523 vers) couvre les trois premiers chapitres de la Genèse, de la création du monde jusqu'à l'éviction des premiers parents du paradis terrestre; le livre II couvre quatre autres chapitres (457 vers) : le péché de Caïn, Noé et le déluge; le livre III (de 741 vers) les chapitres 8-19 : Noé et ses descendants, Abraham jusqu'à la destruction de Sodome et Gomorrhe.

Victorius, qui dispose d'une bonne culture classique, ne versifie pas seulement le texte biblique comme Juvencus; il y ajoute de son cru en recourant à des traditions et des légendes diverses : il réfute la doctrine atomistique (1,22-32), l'astrologie en vogue en Gaule (3,139-148); il explique qu'au début Dieu n'a créé que les espèces (1, 171 sv.); quand Dieu a prononcé la sentence de condamnation, la terre a tremblé et c'est alors que s'est formé le Tartare (1, 474); la construction de l'arche a duré cent ans afin de laisser aux gens le temps de se repentir, mais ils n'ont fait que se rendre de plus en plus coupables (2, 425-433); Adam et Ève n'étaient pas vêtus parce qu'ils avaient les yeux tournés vers le ciel et qu'ils ne se souciaient pas des choses du corps (1, 423-438); le péché a affaibli le corps et c'est depuis lors qu'on sent la chaleur et le froid (1, 434-438). L'auteur fait aussi des digressions : sur le polythéisme (1, 394-405) commencé avec Nemrod qui, affligé par la perte de son fils, lui érigea des autels et lui rendit les honneurs, donnant ainsi un désastreux exemple (3, 170-209). C'est au début du deuxième livre qu'on trouve la digression la plus longue qui est encore une belle description : la condition de l'homme après l'éviction du paradis; Adam se trouve face à une nature hostile et il se rappelle la fertilité du sol au paradis terrestre. Victorius élabore ici une théorie de la civilisation en puisant dans Lucrèce : le serpent tentateur revient; Adam et Ève lui jettent des pierres pour le lapider; de là jaillissent des étincelles qui enflamment le bois : le feu est né!

Gennade reprochera à Victorius une certaine ignorance théologique. Ce jugement, même s'il est sévère, est en partie vrai. Victorius retient beaucoup d'idées de la meilleure tradition païenne, surtout platonicienne. Il insiste sur la liberté, vrai titre de gloire de l'homme : c'est pour cela que les actes de celui-ci ont une valeur (*Precatio* 69-71; 1, 328-331). La création elle-même n'acquiert son sens que par son rapport à l'homme : les choses n'ont aucune valeur par elles-mêmes. L'homme, *spectator avidus* (cf. 1, 155 sv.) est le but de la création : *possessio nulla est si rerum possessor abest* (1, 157). Plinval suspecte Victorius de semi-pélagianisme; Ferrari, et plus récemment Hovingh, ont réfuté cette manière de voir.

Victorius a abondamment puisé dans des sources païennes qu'il a reproduites, Ovide, Virgile, mais surtout Lucrèce; mais il a aussi eu recours à des sources chrétiennes telles que Lactance, Prudence, Ambroise, Augustin et au *Carmen de Providentia divina*. La langue et le style sont assez corrects même si l'expression est parfois obscure et difficile à traduire. Il y a certains moments d'authentique poésie, en particulier dans les descriptions. L'œuvre ne dut pas avoir une grande diffusion, peut-être à cause du jugement de Gennade et parce que son contenu se montrait peu adapté à l'édification. Le *Decretum Gelasianum* ne la mentionne pas. A. Mai a aussi attribué à Victorius le poème *De nativitate vita passione et resurrectione Domine* (*Classici auctores* et *Vat. cod. ed.*, Rome, 1833, 385).

Éditions : PL 61, 937-972 (éd. Gagny). — C. SCHENKL, CSEL 16, 1 (1888) 335-498. — P.F. HOVINGH, CCL 128 (1960) 111-198 (édition meilleure).

Traductions : *Françaises* : P.F. HOVINGH, CL. MARIUS VICTORIUS, *Alethia, La prière et les vers* 1-170 *du livre* I, Gronigen 1955 (intr. trad. commentaire).
Hollandaise : A. STAAT, *De cultuurbeschouwing van Cl. M. Victor. Comm. op. Alethia* II, 1-202, Amsterdam 1952 (première partie du livre II).

Études : A. BOURGOIN, *De Cl. M. Victore rhetore christiano quinti saeculi*, Paris 1883. — S. GAMBER, *Un rhéteur chrétien au Ve siècle*, Marseille 1884 (aussi in Mémoires Ac. des Sc. Beaux Art. de Marseille 1885-1885, p. 319-365). — C. PASCAL *Sopra alcuni passi delle Metamorfosi ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani* : RFIC 37 (1909) 1-6. — F.E. ROBBINS, *The Hexaemeral Litterature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912. — F. FALCIDIA RIGGIO, *Cl. M. Vittore, retore e poeta. Saggio critico*, Nicosie 1912. — O. FERRARI, *Un poeta cristiano del quinto secolo : Cl. M. Vittore*, Pavie 1912 (fondamental). — ID., *Intorno alle fonti del poema di C.M. Vittore* : Didaskaleion 1 (1912) 57-74. — A.H. KRAPPE, *A Persian Myth in the Alethia of C.M. Victor* : SJMS 17 (1942) 255-260. — G. BARDY : DTC 15 (1948) 2877-2880. — D.R.S. BAILEY, *Echoes of Propertius* : Mnem 5 (1952) 307-333. — A. STAAT, *De cultuurbeschouwing van Cl. M. Victor. Comm. op. Alethia* II, 1-202, Amsterdam 1952. — P.F. HOVINGH, *op. cit.*. — ID., *La fumée du sacrifice de Caïn et Abel et l'Alethia de C.M. Victorius* : VC 10 (1956) 43-48. — ID., *Cl. M. Victorius, Alethia* 1, 188 : VC 13 (1969) 187-189. — ID., *A propos de l'édition de Cl. M. Victorius, parue dans le CCL* : SE 11 (1960) 193-211. — H. SILVESTRE, *Loci paralleli entre l'Alethia de C.M. Victorius et la Consolation de Boèce* : SE 13 (1962) 517-518. — A. HUDSON-WILLIAMS, *Notes on Cl. M. Victor* : CQ 14 (1964) 296-310. — ID., *Ne ἅπαξ* quidem λεγόμενον : Eranos 61 (1963) 176-177. — J.M. DUVAL, *Un texte du Ve siècle relatif au sanctuaire apollinien des Leuci* : Miscel. Renard, Bruxelles 1969, vol. 2, 256-261. — J.M. EVANS, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* : Oxford-Londres 1968. — H.H. HORNEY, *Studium sur Alethia des M. Victorius* (poème de Gen. 1-19) (Thèse), Bonn 1972 (offset) (cf. Boll. Studi Latini 4, 1974, 312-314). — K. SMOLAK, *Unentdeckte Lukrezspuren* : WSt 8 (1974) 216-273. — M.D. METZGER, *Marius Victorius and the substantive infinitive* : Eranos 72 (1974) 65-67. — R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, Munich 1975.

SEDULIUS

Nous n'avons que de très rares renseignements sur ce poète pourtant très apprécié au Moyen Age et à l'époque moderne. Son nom *Caelius, Coelius*... ne se trouve que sur les manuscrits plus tardifs et manque dans les premières éditions. Certains manuscrits (par exemple, le *gothanus* du VIIIe siècle) portent une inscription qui atteste que, rhéteur et *laicus*, il avait étudié la philosophie en Italie, que sur les conseils du prêtre Macédoine il avait enseigné la métrique et qu'en Achaïe il avait écrit des ouvrages en vers au temps de Valentinien et de Théodose (425-450). Dans la lettre où il dédie le *Carmen* à Macédoine, le poète fait lui-même quelques brèves allusions à sa « conversion » (était-il païen ou chrétien seulement de nom ?) et à sa pratique des lettres païennes : renseignements que confirment en partie les notes des manuscrits. Nous n'avons pas de renseignements anciens sur son lieu de naissance et de résidence. Le *cod. Marcianus* de Venise le dit *genere italicus* ; ce que confirme Aldelme qui écrivait : *Romae urbis indigena*. La thèse de Sigerson fondée sur Tritemius (*Script. ecc.* 142) suivant laquelle il aurait été irlandais *(scotus)* et qui propose une reconstitution fantastique de sa vie n'est que pure fantaisie.

En revanche, son époque semble bien être celle que lui attribuent les manuscrits. Des arguments convergents la confirment : des poètes et des écrivains de la seconde moitié du Ve siècle l'imitent et le citent : Paulin de Périgueux, Avit, Dracontius, Ennodius... Selon l'inscription de certains manuscrits, Turcius Rufus Asterius, consul en 494, éditeur de Virgile (*codex Médicis* de Virgile), veilla à la publication du *Carmen* (probablement une nouvelle édition). Dans les mêmes manuscrits une épigramme d'Asterius en rappelle l'édition et loue le poème (*Anthologia latina*, I 2, 491 ; CSEL 10, 307). Le *Decretum Gelasianum*, de la fin du Ve siècle, a des mots d'éloges pour l'œuvre de Sedulius — que ne mentionne pas Gennade — : il l'appelle *vir venerabilis* (34 ; allusion au sacerdoce). Un poète du VIe siècle, Libère Bellisaire, lui confère le titre de *antistes* (*Anthologia latina* I 2, 492 et 493 ; CSEL 10, 307-310) ; Isidore de Séville l'appelle *presbyter* (*De vir. ill.*, 20 : PL 83, 1094). Il semble donc qu'il a été prêtre et qu'il a joué le rôle de chanteur dans les célébrations liturgiques (*Carmen* I, 23-26). La mention de son épiscopat est trop récente pour être vraie : en dehors de l'ambigu *antistes* de Libère, on ne la trouve que chez Alcuin (PL 101, 609B) et chez Sigisbert

de Gembloux (PL 160, 549A) qui le situe au temps des fils de Constantin. Selon toute probabilité, la *ministra* Sincletice, pour laquelle Sedulius avait tant d'expressions d'estime et de louange, qui vivait encore en son temps et à qui il avait pensé dédier le *Carmen*, ne fait qu'une avec la Sincletice, sœur de l'Eustache qui, en Italie, vers la fin du IVe siècle, traduisit en latin l'*Hexaemeron* de Basile. Par ailleurs Sedulius parle d'une façon telle de Jérôme : *divinae legis interpretis et caelestis bibliothecae cultoris* (*Ad Maced.*, Huemer 8, 10 sv.) que celui-ci semble déjà mort (419-420). On peut encore noter que le poète parle du sabellianisme et de l'arianisme (*Carmen* I, 199-233) mais ne fait aucune allusion au nestorianisme. Si on tient compte en outre de la langue et de la versification, toutes ces indications conduisent à situer ce poème dans l'Italie de la première moitié du Ve siècle, entre 420 et 430.

Pachale carmen : c'est l'auteur lui-même qui a donné ce titre en s'inspirant de saint Paul : *pascha nostrum immolatus est Christus* (*Ep. ad Maced.*, Huemer 19, 9 sv.), avec l'intention de chanter les *mirabilia* du Sauveur. Sedulius a divisé son ouvrage en quatre livres, peut-être parce qu'il considérait le premier, celui qui porte sur l'Ancien Testament, comme une partie introductive, tandis qu'Isidore de Séville parle de trois (*De vir. ill.*, 20 : PL 83, 1094), tradition que confirment quelques manuscrits (c'est-à-dire 1-2 ; 3-4 ; 5). Les éditions imprimées ont adopté la division en cinq livres.

Pour comprendre le poème, il faut avoir présentes à l'esprit les idées qu'exprimait Sedulius dans sa lettre de dédicace à Macédoine, ce prêtre qu'il appréciait et vénérait (Macédoine pourrait être une fiction littéraire créée par l'auteur pour justifier la composition du *Carmen* et le genre littéraire adopté). Dans cette lettre, il dit qu'après s'être détourné de la sagesse mondaine et converti à Dieu, il veut mettre au service du bien tous les talents qu'il avait jusque-là appliqués aux études profanes, et conduire ainsi les autres à la vérité. Cela lui semblerait même une faute de ne pas faire fructifier les dons dont le Seigneur l'a comblé. Il recourt à la poésie parce que les gens ne lisent pas volontiers les ouvrages en prose *(rhetorica facundia)* tandis qu'ils sont plus attirés par les charmes du vers : une œuvre poétique, lue et relue, s'imprime dans la mémoire. Il ne faut ni mépriser ce goût ni perdre cette occasion d'attirer les autres à la foi.

Les idées de Sedulius s'encadrent dans le débat culturel de cette époque sur la *rusticitas christiana* qui, pour les gens cultivés, constituait un obstacle important à l'adhésion au christianisme (ex. saint Augustin). Notre auteur pense obvier à la difficulté. Il se considère même comme un des pionniers en la matière : *raro, pater optime, [...] divinae munera potestatis stilo quisquam hujus modulationis aptavit* (Huemer 5, 2 sv.). Il y a là un brin d'orgueil, de vanité littéraire, de surestimation de ses qualités artistiques. La poésie épique n'est qu'un moyen, un instrument au service de la foi : il perçoit la nécessité de se justifier face à d'éventuels détracteurs et critiques.

Dans les premiers vers du poème, il donne encore en d'autres termes les raisons de son œuvre poétique : si les païens recourent à l'art poétique pour chanter leurs fictions littéraires, pourquoi lui, accoutumé qu'il est à faire résonner les cantiques de David sur la harpe à dix cordes et à se tenir plein de respect dans le chœur, devrait-il taire les prodiges insignes du Sauveur ?

Dans le premier livre, après ces quelques versets, Sedulius adresse une prière à Dieu demandant à celui-ci de le guider. Puis il exalte la puissance créatrice et ordonnatrice de Dieu qui régit tout l'univers. Il raconte les nombreux *mirabilia* de cette puissance dans l'Ancien Testament. Puis il en vient aux prodiges de la nouvelle Loi en les faisant précéder d'une critique d'Arius et d'un exposé de la vraie foi. Après une mention du péché originel, le deuxième livre présente l'enfance de Jésus, son baptême, le choix des douze Apôtres et un long commentaire du *Pater noster* (231-300). Le troisième et le quatrième livre rapportent des miracles de Jésus, en général empruntés à Matthieu, ainsi que le contenu de quelques discours. Le cinquième, le plus long, va de la dernière Cène jusqu'à l'Ascension.

L'auteur lui-même a retranscrit en prose le *Paschale carmen* — c'était alors un exercice d'école très en vogue — en le dénommant *Opus* : *priores igitur libri, qui versu digesti sunt, nomen Paschalis carminis acceperunt, sequentes autem in prosam nulla cursus varietate conversi, Paschalis designantur operis vocabulo nuncupati* (Huemer 173, 16-19). Pourquoi cette *translatio* (2 *ad Maced.* Huemer 172, 5) ? Certains historiens pensent que Macédoine lui aurait peut-être reproché un manque de fermeté doctrinal ou une adaptation trop libre du texte sacré. Dans sa deuxième lettre à Macédoine, Sedulius fait mention de la demande qu'il a reçue : *Praecepisti [...] paschalis carminis textum [...] in rhetoricum me transferre sermonem* (Huemer 171, 3-5). Mais il ne sait pas lui-même quel a été le motif de cette demande : si c'est parce que l'ouvrage avait plu ou si c'est parce qu'il l'avait écrit avec un *stilo [...] liberiore*.

Curtius juge cette raison très improbable : l'insatisfaction de Macédoine n'est que supposée. On n'avait pas reproché à Juvencus son « harmonisation » des évangiles. L'*Opus* garde d'ailleurs la même liberté que le *Carmen* par rapport à l'Écriture : il ne constitue pas la révision totale du premier ouvrage ; il contient les mêmes idées ; il n'y a de changé que le *sermo*. Le problème n'est que celui de la forme, non du contenu.

Les raisons d'ordre théologique n'ont certainement pas joué. Du reste, l'auteur se justifie lui-même de cette double rédaction en se réclamant d'exemples précédents, sans donner aucun autre motif. Il fait profession d'humilité, mais on peut lire entre les lignes qu'il se complaisait dans sa capacité littéraire, lui qui pouvait se permettre d'écrire les mêmes choses en prose ou en poésie.

À la différence de l'*Opus* dont on n'a conservé que peu de manuscrits, le *Carmen* fut un texte classique au Moyen Age. On le trouvait dans toutes les bibliothèques de monastère. À la Renaissance, on (et Luther lui-même) avait surnommé Sedulius *christianissimus poeta* (P. Drews, *Disp. M. Luthers*, Göttingen 1895, p. 588). Sigerson a compté 75 éditions du *Carmen* jusqu'en 1886.

À la différence d'autres poètes, Sedulius a utilisé le texte biblique avec une très grande liberté, et il recourt souvent à des explications allégoriques. Il cite deux fois les apocryphes. Il n'hésite pas à traduire ses sentiments et ses pensées. Lui, qui est un *scholasticus*, montre une nette tendance didactique visant à l'édification et fait largement appel aux règles de la rhétorique et au ton oratoire. Formées par les classiques (Virgile, Ovide, Lucain, Claudien) sa langue et sa syntaxe sont extrêmement correctes. Tous ces traits font qu'il convient très bien aux exercices scolaires. C'est sans aucun doute le meilleur des versificateurs bibliques.

On a aussi conservé de lui deux compositions poétiques. La première *(cantemus, socii [...])* est une élégie de 55 distiques adoptant la forme de l'épanalepse : elle répète à la fin du deuxième vers un mot déjà utilisé dans la première moitié du vers précédent du distique. Cette élégie est une brève histoire du salut qui part du péché d'Adam et raconte d'abord des épisodes de l'Ancien Testament interprétés christologiquement, puis la vie et les prodiges du Christ. Elle se termine par une conclusion trinitaire.

La seconde composition est le fameux hymne *(A solis ortus cardine)* abécédaire (23 strophes) en dimètres iambiques. C'est un cantique au Christ. Il rappelle sa vie, ses miracles, son œuvre rédemptrice en faveur des hommes. Il est passé dans la liturgie : les strophes A-G (7) à Noël et les strophes H-I-L-N à l'Épiphanie (certains hymnaires y ajoutent aussi les strophes K et M). Quelques rituels le donnent tout entier. On s'en sert également pour d'autres fêtes.

Éditions : PL 19, 549-752 (dans les mêmes pages on a le texte du *Carmen* et de l'*Opus* ; l'édition, les prolégomènes et les commentaires (extrêmement utiles) sont de Arevalo). PL 19, 753-770. — J. HUEMER, CSEL 10 (1885). — Les hymnes sont aussi in G. DREVES, *Analecta hymnica*, I, Leipzig 1907, 53-60. — A.S. WALPOLE, *Early latin Hymns*, Cambridge 1922, 151-158.

Traductions : Anglaises : G. SIGERSON, *The Easter Song of Sedulius*, Dublin 1922. — R.A. SWANSON, *Carmen Paschale*, I : CJ 52 (1957) 289-298 (traduction en vers de la I seulement). — A.J.O.J. KUHNMUENCH, *Early Christian Latin Poets*, Chicago 1929, 252-272.
Hollandaise : N. SCHEFS, *Sedulius Paschale Carmen*, bœk I en II, Delft 1938.
Italiennes : F. CORSARO, *L'opera poetica di Sedulio*, Catania 1948 (trad. et comment.). — ID., *Sedulio poeta*, Catania 1956 (trad. du *Carmen* et des hymnes).

Études : C. CAESAR, *Die Antwerpener Hs. des Sedulius :* RhM 56 (1901) 247-271 (Xe siècle). — J. CANDEL, *Un nouveau manuscrit de l'« Opus Paschale » de Sedulius :* Rev. phil. Litt. hist. an. 28 (1904) 283-292. — ID., *De clausulis a Sedulio in eis libris qui inscribuntur Paschale Opus adhibitis*, Toulouse 1904. — J. VAN DEN GHEYN, *Les feuillets de garde du ms. 246 de la bibliothèque de l'Université de Gand :* Rev. des Bibliot. Arch. Belg. 5 (1907) 415-419 (contient le *Carmen* de Sed.). — S. DE RICCI, *Inventaire sommaire des mss du Musée Palatin d'Anvers :* Rev. des Bibliot. 20 (1910) 231 (ms. Xe siècle). — J. LOTH, *Glosses bretonnes inédites du IXe siècle :* Revue celtique 33 (1912) 417-431. — H. NESTLER, *Studien über die Messiade des Juvencus* (Thèse) Munich-Passau 1910. — P.Th. MAYR, *Studien zu dem Paschale Carmen des christlichen Dichters Sedulius*, Munich 1916 (fondamental). — W. MEYER, *Rhytmische Paraphrase des Sedulius von einem Iren*, NGWG 1917, 589-624 (Seduli 594-596). — H. BREWER, *Der zeitliche Ursprung und der Verfasser des Moneschen Messen :* ZkTh 43 (1919) 697. — G. SIGERSON, *The Easter Song of Sedulius*, Dublin 1922 (gros volume, études fausses historiquement). — C. WEYMAN, *Der Preis der Gottesmutter bei Sedulius*, VII : *Sedulius und « gute Schächer » :* MM 3 (1923) 186-189 (Beiträge 121-127). — ID., *Sedulius über Judas : ibid.* 4 (1924) 289-291. — K.B. GLADYSZ, *Dogmat teksty w poet. utworach Seduliusza*, Poznan 1930. — ID., *Rym w poezii Sed.*, Lwòn 1930. — A.D. Mc DONALD, *The iconographic tradition of Sedulius :* Speculum 8 (1933) 150-156 (Patrie : Gaule méridionale ou Espagne). — K.B. GLADYSZ, *De extremis quibus Sedulliana carmina ornantur verborum syllabis inter se consonantibus :* Eos Suppl. 17 (1934) (bibliographie fournie). —

H. MERITT, *Old English Sedulius Glosses from 8th-9th cent. mss at Corpus Christi College, Cambridge* : AJPh 57 (1936) 140-150. — N.R. KER, *British Museum, Burney mass* : Brit. Mus. Quat. 12 (1938) 134-135 (quelques manuscrits). — N. SCHEFS, *Sedulius' Paschale Carmen*, Delft 1938 (intr. theolog., trad. l. I et II, commentaire). — G.R. MANTON, *The Cambridge manuscript of Sedulius' Carmen Paschale* : JThSt 40 (1939) 365-370. — H. MERITT, *The context for some Latin words in the Harleion Glossary* : AJPh 62 (1941) 331-334. — B. ALTANER, *Eusthatius, der lateinische Uebersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Grossen* : ZNW 39 (1941) 162-168. — F. CORSARO, *Sedulio*, Catania 1945. — ID., *La poesia di Sedulio*, Catania 1945, 1949[2]. — ID., *La lingua di Sedulio*, Catania 1949. — ID., *Sedulio poeta*, Catania 1956. — P. COURCELLE, *Fragments non identifiés de Fleury-sur-Loire* : REAug 2 (1956) 447-455 (parmi lesquels Sedulius), p. 452). — W. JUNGANDREAS, *Die Runen des Codex seminarii Trevirensis R. III*, 61 : TThZ 30 (1967) 161-169 (contient le *Carmen*). — H. LUELFING, *Ein Brief Siegmund Hellmanns am Emil Jacob zur Seduliusueberlieferung* : Phil 115 (1971) 179-182. — A. BASTIAENSEN, *L'antienne « Genuit puerpera regem », adaptation liturgique du Pasch. Carmen de Sedulius* : RB 83 (1973) 388-397 (à Laudes de Noël). — C. TIBILETTI, *Note al testo del Paschale Carmen di Sedulio* : Forma Futuri (Misc. Pellegrino, Torino 1975) 778-785. — R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, Munich 1975. — C. TIBILETTI, *Il Paschale Carmen di Sedulio*, ANRW (sous presse). — I. OPELT, *Die Szenerie bei Sedulius* : JAC 19 (1976) 109-119. — J. FONTAINE, *Naissance de la poésie...*, Paris 1981.

ORIENTIUS

On a gardé un ouvrage poétique d'un certain Orientius. On trouve son nom dans quelques manuscrits, mais aussi dans le poème lui-même (2, 417) qui devait être postérieur au *Carmen de Providentia* composé vers 415 en Gaule méridionale (*Carm. de Prov.* 35-38 = *Comm.* 2, 167-172). Venantius Fortunatus est le premier écrivain à mentionner Orientius, dans la seconde moitié du VIe siècle (*Vita s. Martini* 1,17 : PL 88, 366), et il le situe entre Sedulius et Prudence. D'autres indications ultérieures se révèlent sans utilité : Paul Diacre cite un de ses vers sans en connaître l'auteur (*Comm.* 1, 567 = *Hom. de tempore* 153 : PL 95, 1347), un vers d'ailleurs souvent cité au Moyen Age.

Orientius vivait certainement en Gaule (*Comm.* 2, 184), pays alors fréquemment ravagé par les invasions barbares du début du Ve siècle. Il en parle abondamment sans toutefois nommer les envahisseurs (*Comm.* 2, 165-202). Nous connaissons aujourd'hui

sommairement la vie d'un Orientius (on en a trois biographies) évêque d'Augusta Ausciorum (Auch, en Gascogne) qui, en 439, aurait été le médiateur entre le roi des Visigoths et les généraux romains Etius et Littorius. Sa biographie raconte qu'après avoir abandonné les choses inconstantes de ce monde, Orientius s'était entièrement consacré à Dieu, que c'était un homme cultivé, totalement voué à la conversion et à l'instruction de son peuple (ASS, *Mai* I, 61 A). Ce sont des idées qui reviennent souvent dans le *Commonitorium*. En effet, l'auteur fait plusieurs fois mention de son passé de pécheur (1, 611 ; 2, 393-402 ; 2, 417-418) et de son projet d'instruire (1, 16-18). On accepte aujourd'hui communément l'identité du poète et de l'évêque d'Auch, malgré quelques objections sérieuses ; de fait, la biographie affirme bien qu'il est évêque mais ne parle pas de son activité littéraire, tandis que les *inscriptiones* des manuscrits ne font pas mention de son épiscopat. Gennade de Marseille et Isidore de Séville n'en parlent pas.

Le *Commonitorium* — titre qui ne vient pas des manuscrits mais de son premier éditeur, Delrio, en 1600 — comporte 518 distiques élégiaques en deux livres (309 + 209). Certains voudraient l'intituler *Monita* (mot qui revient à plusieurs reprises dans le texte). Il est pourtant préférable de garder le titre actuel qui était fréquent au Ve siècle, tandis que *monita* est un mot général du texte. L'œuvre est une longue exhortation à mener une vie chrétienne : *vita docenda mihi est, vita petenda tibi* (1, 16). Dans ce dessein, il commence par demander au Christ de rendre son enseignement efficace (1, 17-42). Puis il explique que la vie de l'homme est double : il y a la vie terrestre, brève, fragile, inclinée au mal ; elle conduit à l'autre, céleste, éternelle et durable en Dieu (1,43-64). L'homme doit honorer Dieu, dispensateur de tout bien, non pas en lui offrant des choses extérieures, mais par sa propre vie et par l'amour des autres (1, 65-256). La résurrection (*vivet homo*, 1, 299) fait déboucher l'homme sur la gloire ou sur le châtiment qui sera proportionné aux différents péchés. L'auteur parle longuement des différents vices : la luxure, l'envie, la cupidité (*radix causa caput fons et origo mali* 1, 490), la vanité, le mensonge, la gourmandise et l'ivresse. Pour cette description il pourrait dépendre de Cassien (*Coll.* 1,5 *Abbatis Serapionis*). Personne n'échappe à la mort ni au jugement divin : ce thème revient souvent afin de rendre l'exhortation efficace.

Pénétré du désir de transmettre ses conseils et ses enseignements, Orientius parle avec sincérité et humilité. Son *Commo-*

nitorium est finalement une prédication en vers. L'auteur s'y préoccupe peu de théologie : il ne fait qu'une brève allusion à la foi trinitaire (2, 403-406). Ce qu'il veut, c'est former moralement, c'est convaincre de mener une vie sainte pour mériter la récompense divine. Les exemples qu'il cite sont presque exclusivement bibliques ; il s'inspire de l'Écriture, de Lactance et d'Hilaire, même s'il montre occasionnellement qu'il dispose d'un bon bagage de culture classique. Son idéal, c'est la paix avec tous (1, 593-618) : *pacem placatus, pacem quoque laesus amato : pax in visceribus, pax sit in ore tuo* (1, 63 sv).

Ce n'est pas un grand poète : ce qu'il a de plus original, ce sont toutes ses descriptions. Le vers est en général bien construit et le poète recourt même souvent à la rime. Plinval voit chez lui des traces de pélagianisme (*Pélage*, Lausanne 1943, 240) ; mais il en accepterait tout au plus l'enseignement moral, non la théologie.

Nous n'avons qu'un seul manuscrit de l'ouvrage, le *Turonensis* (Paris, Bib. Nat. *Nouv. acquis. lat.* 457). On y trouve également d'autres compositions poétiques dont on met fortement en doute l'authenticité : le *De nativitate Domini* (épigramme de 7 hexamètres) ; le *De epithetis Salvatoris* (5 distiques) ; le *De Trinitate* (95 hexamètres ; un ouvrage intéressant pour le symbolisme de la croix) ; l'*Explanatio nominum Domini* (51 hexamètres expliquant les épithètes christologiques) ; la *Laudatio* (33 hexamètres : continue les précédents puis exprime une louange au Christ et une prière) ; suivent deux *orationes* (partie d'un corpus de 24) en strophes de 5 vers ïambiques (7 + 6). Le *De Trinitate,* l'*Explanatio* et la *Laudatio* ont une certaine unité littéraire et thématique, ce qui fait que d'aucuns les ont considérés comme un tout (Ellis et Rapisarda ont édité l'ensemble en en numérotant les lignes de façon continue).

Éditions : PL 61, 977-1006 (Gallandi). — R. ELLIS, *Poetae christiani minores* 1 : CSEL 16, 1 (1881) 191-261. — L. BELLANGER, *Le poème d'Orientius,* Paris-Toulouse 1903. — M.D. TOBIN, PSt 74 (1945) (texte d'Ellis). — C.A. RAPISARDA, *Orientii Comm., Carmina Orientio tributa,* Catania 1958, 1970² (texte seulement : ND 10 (1960) 1-32 ; publiés séparément la même année).

Traductions : Française : L. BELLANGER, *Étude sur le poème de Orientius,* Toulouse 1902 ; et aussi in *op. cit.,* 293-339.
Anglaise : M.D. TOBIN, *op. cit.*
Italienne : C.A. RAPISARDA : Catania 1970² (texte avec traduction).

Études : L. HAVET : Rev. phil. litt. hist. anc. 26 (1902) 149-157 (sur le texte). — P. LAHARGOU, *Saint Orient, évêque et poète du cinquième siècle,* Dax 1902. — L. BELLANGER, *Étude sur le poème d'Orientius,* Toulouse 1902 (fondamental ; critique du texte, date, étude attentive du poème. En appendice, traduction du *Com.* et des deux oraisons). — R. ELLIS, *The Comm. of Orientus. A Lecture,* Oxford 1903. — L. BELLANGER, *Le poème d'Orientius,* Paris-Toulouse 1903 (révision revue et augmentée de Étude... de 1902). — ID., *Recherches sur saint Orence, évêque d'Auch :* Bul. Soc. Archéol. du Gers. — L. GUÉRARD, *Les derniers travaux sur St. Orens :* Rev. de Gascogne 44 (1903) 385-396 ; 45 (1904) 97-115 (séparément, Auch 1904). — L.C. PURSER, *M. Bellanger's Orientus :* Hermathena 13 (1904) 36-69 (séparément, Dublin 1904). — C. PASCAL, *Orientiana* : BFC 12 (1905) 134-136. — F. HAVERFIELD, *Recent literature on Orientius :* CR 19 (1905) 126-128 (recension de Bellanger, Ellis, Guérard). — C. PASCAL, *Sopra alcuni passi delle metamorfosi ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani :* RFIC 37 (1909²) 1-6. — C. WEYMAN, *Lexikalische Notizen :* Glotta 3 (1912) 193. — F.R. M. HITCHCOCK, *Notes on the Comm. of Orientius :* CR 28 (1914) 41-42. — P. THOMAS, *Observationes... ad Orientium :* Mnem 49 (1921) 69-70. — U. MORICCA, *Observationum in aliquot Orientii... carminum locos specimen,* Didask. n.s. 5 (1927²/2) 31-33. — M. GALDI, *Orientiana :* Athenaeum 6 (1928) 32-47. — A. HUDSON-WILLIAMS, *Orientius and Lactantius :* VC 3 (1949) 32-47. — ID., *Notes on Orientius' Comm.* I : CQ 43 (1949) 130-137. — ID., *Notes on Orientius' Comm.* II : CQ 44 (1950) 25-30 et 120. — ID., *Imitative echoes and textual criticism :* CQ n.s. 9 (1959) 67-68. — H. MAC L. CURRIE, *Notes de Lecture :* Latomus 16 (1957) 141 (Comm. 1, 493-494). — G. BRUGNOLI, *L'oltretomba in O. :* Orpheus 4 (1957) 131-137 (important). — C.A. RAPISARDA, *Introduzione critica ad Orienzio con bibliografia :* ND 8 (1958), 1-78 (le même texte, avec intro. à l'édition critique, Catania 1958). — ID., *Due note al testo del Comm. di O. :* Misc. Convivium Dominicum, Catania 1959, 407-413. — F. SCIUTO, *Tertulliano e O., l.c.,* 415-422. — ID., *Ancora su Tertulliano e O. :* MSLC 9 (1959) 25-32. — B. LUISELLI, *Orientiana :* Athènes et Rome 6 (1961) 173-180. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* Paris 1964³, 98-100. — F. SGARLATA, *Nota orienziana :* Helikon 9/10 (1969) 695-697 (Comm. 2, 225 s.). — K. SMOLAK, *Poetische Ausdrücke im sogenannten ersten Gebet des Orientius :* WSt n.s. 8 (1974) 188-200 (expressions de Plaute, Ovide et Lucrèce). — M. DUVAL, *Les Sources de l'histoire de France* I, Paris (1974) 701-702.

AGRESTIUS

La Bibliothèque nationale de Paris possède un poème de 49 vers intitulé *Versus Agresti ep. de fide ad Avitum ep.* (*Cod. lat* 8093, des VIIIe-IXe s.). Au Ve siècle, nous connaissons plusieurs personnages qui répondent au nom d'Avit. Trois d'entre eux sont de Braga, donc concitoyens d'Orose (CSEL 18, 1889, 155-157). Parmi eux, un était ami de Jérôme qui l'estimait beaucoup (*Ep.* 124, PL 22, 1059-1072). Nous ne connaissons en revanche qu'un seul Agrestius au Ve siècle. Au VIe, un évêque de Tours porte aussi ce nom.

Dans sa chronique, Hydatius écrit en 433 (éd. Tranoy, SCh 218 Paris 1974, n° 102) que « dans le district de Lugo, on ordonna Pasteur et Siagrius évêques contre la volonté d'Agrestius, évêque de Lugo ». En 441, le même Agrestius signe les actes du concile d'Orange (cf. Munier, CCL 148, 1963, 87, 17).

Grâce à une analyse subtile et détaillée, Smolak a montré que notre poème provient d'un cercle gallo-espagnol du milieu du Ve siècle. De plus, ce texte se trouve dans le fameux manuscrit visigothique latin (la première moitié est à Paris) qui contient beaucoup d'œuvres d'origine espagnole propres à ce seul codex. Le contenu même du poème, une profession de foi, nous renvoie à la remarque d'Hydatius : elle semble insinuer qu'Agrestius aurait été quelque peu favorable aux priscillianistes : d'où la nécessité de se justifier. Tous les indices conduisent donc à identifier l'auteur de notre poème avec Agrestius de Lugo et à refuser absolument l'opinion de Dekkers dans la CPL 1463 qui l'identifiait à Agrestius, évêque de Sens (Senones) au milieu du Ve siècle.

Le poème est construit sur le modèle d'une lettre didactique : titre, préambule, profession de foi devant la communauté. Après avoir salué son ami Avit et l'avoir remercié pour ses bienfaits, l'auteur fait une longue digression de caractère personnel et littéraire. Puis il fait sa profession de foi telle qu'on la lui avait d'une certaine manière demandée : celle en la Trinité, au Dieu qui a créé toutes choses de rien (longue description de la création et de la chute d'Ève). Le *De fide* a un caractère centonaire. Il est dans la mouvance des *Géorgiques* de Virgile et il reprend la métrique classique à la façon des centons. Agrestius aurait donc composé son poème pour se justifier des accusations de sympathie à l'égard du priscillianisme, en ce temps-là très fort en Galice : Pasteur et Siagrius étaient en fait deux adversaires farouches de cette hérésie, donc probablement ses adversaires. Le poème, mutilé, était connu, mais était resté inédit jusqu'à ces dernières années où on l'a publié trois fois coup sur coup : A.C. Vega en 1966 et Smolak en 1973, L. Bailly, en 1974 (PLS).

Éditions : PLS 5, 400-401. — A.C. VEGA : Boletín de la Real Academia de la historia, 159 (1966) 203-206. — K. SMOLAK : SAW (Phil. Hist. Klasse) 284/2 (1973).

Traduction : *Allemande* : K. SMOLAK, *op. cit.*

Études : A.C. VEGA, *Un poema inédito titulado De fide de Agrestio, obispo de Lugo, siglo V*, in *l.c.* 159 (1966) 167-209. — K. SMOLAK, *Das Gedicht des Bischofs Agrestius. Eine theologische Lehrepistel aus der Spätantike, Einleitung, Text, Uebersetzung u. Kommentar*, Vienne 1973 (SAW 284/2).

PAULIN DE PELLA

Presque toutes les informations que nous avons sur Paulin (appelé aussi le *pénitent*) nous viennent de son poème autobiographique, l'*Eucharisticos*. Il est né à Pella, en Macédoine, à la fin de 376 ou au début de 377, quand son père était *vicarius* de ce diocèse impérial. À neuf mois, il était à Carthage où son père assura pendant dix-huit mois la charge de proconsul. Repassant par Rome il revint ensuite avec les siens à Burdigala (Bordeaux), pays de ses ancêtres. C'est là qu'il commença ses études ensuite interrompues pour des raisons de santé. Il avait des difficultés en latin, car à la maison il parlait grec avec les domestiques (*Euch.*, 72-84). Il se maria à vingt ans. Issu de la haute bourgeoisie gauloise, il eut beaucoup à souffrir des invasions gothes. Ayant d'une certaine façon collaboré avec les envahisseurs (il fut nominalement responsable de la comptabilité de l'usurpateur Attale en 414), il eut à subir la vengeance des Gallo-Romains. Il se retira alors à Bazas (Vasates), pays de ses ancêtres où, outre celles de Bordeaux, il possédait des propriétés perdues. C'est en 421-422 que se situe sa « conversion », en fait le retour à la foi de son enfance. Il passa les dernières décennies de sa vie à Marseille où il avait aussi une petite propriété. Il semble pourtant qu'à la fin de sa vie il soit retourné dans sa cité d'adoption (les v. 572-574 sont au passé). Il mourut après 459. Par sa mère, épouse de Talasius, il était le neveu du poète

Ausone (bien que celui-ci ne le nomme jamais... mais on ne peut exclure qu'il soit né d'un premier mariage de Talasius).

L'*Eucharisticos* est un poème autobiographique que l'auteur publia en 459 à l'âge de quatre-vingt-trois ans (v. 12). Mais, selon Courcelle, l'essentiel en aurait déjà été composé en 455. Seuls les vers 1-23 et 654-616 dateraient de 459. *Eucharisticos* (probablement sous-entendu λόγος) veut désigner un poème d'action de grâce : *Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu* = remerciement à Dieu entremêlé au récit de ma vie. En effet, à en croire les déclarations de la préface, l'auteur ne prétend pas du tout raconter son histoire personnelle pour satisfaire la curiosité de tiers. Il veut rendre grâce à Celui qui l'a toujours guidé et protégé. Dieu a veillé sur lui de façon toute spéciale, parfois dans les épreuves (v. 431 sv. ; 438 sv. ; 457-550), mais aussi dans les situations les plus diverses (v. 22, sv., 150 sv., 173 sv.). Après une invocation à Dieu (v. 1-21), Paulin raconte ce qui fut la période heureuse de sa vie (v. 22-225), même si elle fut attristée par une maladie qui lui fit interrompre définitivement ses études (v. 113-140). Puis il décrit ses aventures au temps des invasions barbares (v. 226-250) jusqu'au temps de sa conversion (v. 451-478). La fin narre ses derniers malheurs (la mort de sa femme, la séparation de ses enfants) et son séjour à Marseille (v. 479-616). Composé par un témoin des événements, le poème nous fournit donc un document de grande valeur sur la vie en Gaule au temps des invasions gothes. Homme d'une honnête culture classique, Paulin est un poète médiocre. Il ne se conforme que de loin aux règles de versification en usage à son époque. L'*Eucharisticos* est une prose versifiée qui reste loin des sommets de l'art. Il ne s'agit finalement que du soliloque avec Dieu d'un octogénaire qui repense à sa vie passée à la lumière de la Providence. Il ne faut y chercher non plus aucune profondeur de pensée, car celle-ci reste fort ingénue.

Les érudits (Courcelle, Moussy, Tordeur) attribuent aujourd'hui à Paulin de Pella le *carmen* IV (Hartel, CSEL 30, p. 3) de Paulin de Nole. C'est une ardente prière à Dieu pour lui demander de continuer à mener une vie sereine au sein de la famille sans jamais nuire à personne.

Éditions : W. BRANDES, CSEL 16 (1888) 291-314. — PLS 3, 1115-1128 (W. Brandes, CSEL). — P.H. E. WHITE, *Ausonius with a English translation*, vol. II, Londres 1921, 1967[3], 304-335 (LCL). — C. MOUSSY, SCh 209, Paris 1974.

Traductions : *Anglaise* : P.H. EVELY WHITE, *op. cit.*
Française : C. MOUSSY, *op. cit.*

Études : G. FUNAIOLI, *De Paulini Pellaei carminis « eucharisticos » fontibus* : Le Musée belge 9 (1905) 159-179. — A. BRAUN, *Un poète à Marseille au Ve siècle, Paulin de Pella* : Provincia 2 (1922) 22-32. — G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig/Berlin[2] 1931, 445-451 (trad. angl., Londres 1950, vol. II, 672-678). — H. LECLERCQ : DAL 13 (1937) 2727-2734. — G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Paris 1943 (pélagianisme de Paulin). — P. COURCELLE, *Un nouveau poème de Paulin de Pella* : VC 1 (1947) 101-113 : aussi in *Histoire Litt. des grandes inv. ger.*, Paris[3] 1964, 293-302 (les 19 vers du chant IV de Paulin de Nole sont ceux de Pella). — É. GRIFFE, *Un exemple de pénitence publique au Ve siècle* : BLE 59 (1958) 170-175 (Paulin pénitent). — ID., *La pratique religieuse en Gaule au Ve siècle*, III : *« Sancti » et « conversi » au temps de Paulin de Nole et Salvien* : BLE 68 (1962) 252-261. — A. PASTORINO, *A proposito della tradizione del testo di Ausonio* : Maia 14 (1962) 41-68 (recueil commencé par Ausone et terminé par Paulin). — R. ETIENNE, *Bordeaux antique*, Bordeaux 1963. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris[3] 1964. — P. TORDEUR, *Concordance de Paulin de Pella*, Bruxelles (coll. Latomus) 1973 (fondamental). — A. LONGPRÉ, *Particularités prosodiques et métriques de Paulin de Pella* : Cahiers Et. Anc. 2 (1973) 89-112. — É. GRIFFE, *Paulin de Pella, le « Pénitent »* : BLE 76 (1975) 121-125. — D. NARDO, *Un'eco terenziana in Paolino di Pella* : Atti Mem. Acc. Patavina 86, III (1973-1974) 121-123. — C. JOHNSTON, *Paulinus of Pella* : History-today (Londres) 25 (1975) 761-769. — P. COURCELLE, *Les lecteurs de l'Énéide dev. les grandes inv. germaniques* : Romanobarbarica 1 (1976) 25-56. — A. SOLIGNAC, DSp (1984) 602-604.

MÉROBAUDE

Dans sa chronique écrite en 469-470, au temps de Théodose II et de Valentinien III (n° 128, éd. A. Tranoy, SCh 218 Paris, 1974) Hydatius parle de Flavius Mérobaude devenu *magister utriusque militiae* en succédant à son beau-père, lequel s'était signalé par ses victoires. Il ajoute que, par son éloquence et ses œuvres poétiques, il était comparable aux Anciens, c'est-à-dire aux auteurs classiques. En cet honneur, on lui avait dressé des statues. De même Sidoine Apollinaire rédigea des vers que tout le monde s'accorde à considérer comme se référant à Mérobaude (*Carmen* 9, 296-301, éd. A. Loyen, Les Belles Lettres I, Paris, 1960, p. 92). Il y rapporte que Mérobaude, originaire de Bétique,

était venu à Ravenne, et que l'empereur et le peuple lui avaient dressé une statue dans le forum de Trajan. Dans son panégyrique à Étius, Mérobaude lui-même parle de ce monument. En 1813, près du forum de Trajan, on en a d'ailleurs retrouvé l'inscription gravée en 435 (H. Dessau, ILS I, 2950 = CIL 6, 1724). Ce rare honneur lui avait été conféré pour ses mérites littéraires et militaires en tant que *comes consistorii* et *spectabilis* (membre du Sénat). Comme Hydatius affirme qu'il était *natu nobilis*, on a pensé qu'il aurait pu descendre de Mérobaude consul en 377, 383 et 388. Le nom est franc. Il s'agit de plus d'un Franc romanisé né ou émigré en Bétique alors qu'il était encore enfant. À Ravenne, il était devenu le poète de cour de Valentinien et de son général Étius. En 435, date de la statue qui célèbre ses qualités poétiques, oratoires et militaires, celles-ci devaient déjà être bien affirmées.

Les écrits que nous avons de lui sont postérieurs à cette année. On conserve deux panégyriques (l'un en prose et l'autre en vers), quatre fragments de petites poésies et le poème *De Christo* (ou *Laus Christi*). Le premier panégyrique, en prose, exalte les vertus guerrières et les qualités militaires et humaines d'Étius, lequel était bien vu par le peuple : c'était une période de paix. Il fut écrit en 438 (selon Niehbur en 437 et sous forme de préface à celui qui le suit). Le second (7 fragments de 197 vers en tout) fut écrit à l'occasion du troisième consulat d'Étius, commencé depuis le 1[er] janvier 446. Mérobaude y parle de la paix retrouvée dans les diverses parties de l'Empire grâce aux victoires du généralissime et retrace les différentes phases de sa carrière. Le premier des autres fragments (24 vers) écrit entre 442 et 449 trace un portrait de Valentinien et de sa famille. Le deuxième (14 vers) décrit des jeux d'eau dans une vasque de marbre ornée d'une statue. Vollmer et Clover pensent qu'ils relatent tous deux une seule et même fête : un baptême solennel célébré dans le triclinium du palais impérial dans un nympheum aménagé en baptistère. Cette hypothèse est inacceptable. Le troisième (8 vers) décrit un jardin. Le quatrième (46 vers décasyllabiques) fut écrit à l'occasion du premier anniversaire de Gaudence, fils d'Étius, en 442. Niehbur a découvert tous ces fragments dans un manuscrit palimpseste de Saint-Gall (V[e]-VI[e] s., 1823, éd. Saint-Gall, 1823).

Le poème *De Christo* fut publié par Camers en 1510 parmi les œuvres de Claudien. C'est en 1564 que Fabricius le réédita sous le nom de Mérobaude, en tenant compte de l'inscription du manuscrit qu'il avait utilisé. Même s'il reste quelques incertitudes, on admet généralement comme exacte cette dernière attribution. Récemment (1959), à la suite d'une étude des chants profanes de Mérobaude, Gennaro a montré qu'il y avait une étroite relation entre ces écrits, imprégnés d'une riche mythologie, et le *De Christo*. Il existe des concordances sur le plan formel, expressif et rhétorique. De plus les poèmes *natalicii* contiennent des thèmes et des points de vue chrétiens qui iront s'explicitant dans le *De Christo*. Celui-ci constitue donc la suite idéale du précédent et nous dévoile ce que fut le développement de l'univers poétique de Mérobaude.

Le chant témoigne d'une christologie orthodoxe : le Christ, vrai fils de Dieu, éternel et né dans le temps, créateur avec le Père, s'est incarné pour révéler le vrai visage de Dieu. Les premiers témoins de l'événement furent sa mère, les bergers et les Mages. Son incarnation nous apporte le salut et sa mort nous donne la vie. Imitateur de Prudence, Mérobaude servit à son tour de modèle à Elpidius Rusticus et à Dracontius.

Éditions : F. WOLLMER, MGH, AA 14, Berlin 1905, 1-20; le *De Christo* se trouve aussi dans PL, 53, 789-790; PL 61, 971-974. — M. IHM, *Damasi Epigrammata,* Leipzig 1895, 71-73. — F. BUECHELER-A. RIESE, *Anthologia Lat.* I, 2, Leipzig 1906 (rééd. Amsterdam 1972), n. 878, p. 327-328.

Traductions : Hongroise : Th. OLAJOS, *Merobaudes Müvei,* Antik Tanulmányok 13 (1966) 172-188.
Anglaise : F.M. CLOVER, Trans. Amer. Phil. Soc. 51, 1 (1971).

Études : A. TESTI-RASPONI, *Frammenti poetici di Merobaude :* Felix Ravenna 31 (1926) 43-47. — F. LOT, *Un diplôme de Clovis confirmatif d'une donation de patrice romain :* RBPh 17 (1938) 906-911. — A. LOYEN, *Recherches historiques sur les panégyriques de Sidoine Apollinaire,* Paris 1942. — S. GENNARO, *Da Claudiano a Merobaude. Aspetti della poesia cristiana di Merobaude :* MSLC 8, 1958, Catania 1959 (fondamental). — A.V. SIRAGO, *Galla Placidia e la trasformazione politica d'Occidente,* Louvain 1961. — K.F. STROHEKER, *Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit :* Madrider Mitteilungen 4 (1963) 107-132 (maintenant dans : *Germanentum und Spätantike,* Zürich 1965, 54-87). — S.I. OOST, *Some Problems in the history of Galla Placidia :* CPh 60 (1965) 1-10. — S. MONTI, *Per l'esegesi dei carmi 1 e 2 di Merobaude :* Ren. R. Acc. Arch. Lett. Belle Arti, Napoli Ser. 2, 41 (1966) 3-21. — Th. OLAJOS, PWK Sup. Bd 12 (1970) 863-866. — M.M. CLOVER, *Toward an understanding of Merobaudes, Panegyric* I : Historia 20 (1971) 354-367. — Th. OLAJOS, *L'inscription de la statue d'Aetius et Merobaudes :* Acta V Cong. Inter Epig.

Gr. La, Oxford 1971, 469-472. — A. LOYEN, *L'œuvre de Fl. Merobaudes et l'histoire de l'Occident de 430 à 450* : REAN 74 (1972) 153-174. — T.D. BARNES, *Merobaudes on the Imperial Family* : Phœnix 28 (1974) 314-319. — ID., *Patricii under Valentinian III* : Phœnix 29 (1975) 155-170. S. DÖPP, *Zeitgeschichte in Dichtungen Cl.*, Wiesbaden 1980. — J. FONTAINE, *Note* : RomBar 6 (1982) 101-128.

POÈMES ANONYMES

1. Laudes Domini

Le manuscrit de l'*Alethia* de C.M. Victorius (*Paris.* 7558 du IXe siècle) contient aussi un poème de 148 hexamètres de style virgilien, de belle facture et de langue habituellement pure. L'auteur anonyme raconte un miracle survenu dans le pays des Éduéns (l'Autun d'aujourd'hui) en Gaule. Une femme était morte et son mari l'avait ensevelie dans un grand sépulcre qui devait aussi être le sien. Quand il mourut à son tour, on ouvrit la tombe et la femme lui fit un signe de la main pour l'accueillir. L'auteur trouve là prétexte à ses *laudes* du Christ, *incorrupta Dei soboles*, créateur de toutes choses en même temps que le Père (ici longue description, v. 36-88), envoyé comme Seigneur et maître de la vie, né d'une vierge et faiseur de miracles. Il termine par une prière pour Constantin le victorieux et pour sa famille. Grégoire de Tours (*In gloria conf.*, 75 : PL 61, 882) rapporte une histoire semblable à propos de Recitius, évêque d'Autun au début du IVe siècle. Les deux récits diffèrent cependant par des détails.

L'auteur de la *Laudes* a une bonne culture classique et biblique. Son poème, imité de Juvencus, fut composé entre 316-317 et 324 par un habitant de l'endroit.

Éditions : PL 6, 45-50; PL 19, 379-386 (Arévalo); PL 61, 1091-1094 (Fabricius). — W. BRANDES, *Uber das frühchristliche Gedichte Laudes Domini*, Braunschweig 1887. — P. VAN DER WEIJDEN, *Laudes Domini*, Paris 1967.

Traduction : *Hollandaise* : P. VAN DER WEIJDEN, *op. cit.*

Études : G. BARDY, *Les « Laudes Domini » poème autunois du commencement du IVe siècle* : Mémoires Ac. de Dijon (1933), Dijon 1934, 36-51. — P. VAN DER WEIJDEN, *Laudes Domini*, Paris 1967 (texte, traduction et commentaire en hollandais avec résumé en français). — A. FRISONE, *Sancti poetae* : Helikon 9/10 (1969) 673-676 (référence à Lucrèce et Ennius).

— I. OPELT, *Das Carmen « De laudibus D. »* : Romanobarbarica 3 (1978) 159-166.

2. Carmen contra paganos (Cod. Par. 8084)

Le plus ancien manuscrit de Prudence (Paris, Bibl. Nat. *Par. lat.* 8084, du VIe siècle) contient un poème anonyme de 122 vers publié pour la première fois dans sa totalité par Delisle en 1867. Il attira tout de suite l'attention. C'est une invective passionnée contre le culte païen en général (v. 1-24) et contre un personnage précis bien connu au temps de l'auteur. Celui-ci adresse ses objurgations tant à l'ensemble des païens qu'à ce destinataire particulier. Il critique le caractère ridicule de leurs dieux, leurs disputes, leur vie impudique. Il se moque de son personnage, mort depuis peu, qui était fasciné par tous ces cultes, en particulier celui de Cybèle. Le chant a peu d'importance littéraire. L'auteur se laisse entraîner par la virulence de la satire et recourt au langage quotidien. Il est aisé de lire entre les lignes que l'auteur est chrétien : motifs traditionnels de l'apologétique chrétiennne, *verus deus* (v. 54), *christicolae* (v. 78).

Vu la fougue de ses invectives, l'auteur est certainement contemporain du personnage qu'il attaque. Les nombreuses allusions renvoient à des situations bien précises qui ne pouvaient être comprises que des contemporains, et le langage obscur rend aujourd'hui plus difficile que jamais l'identification du personnage en question. De plus, le texte est si défectueux et si incomplet que les interprétations varient suivant les corrections qu'on en propose. En 1868, Morel (*Recherches sur un poème latin du IVe siècle retrouvé par Delisle* : Revue arch. juin 1868, 451-459; juillet 1868, 44-55) proposait F. Agorius Praetextatus, V. Nicommaque Flavien, Symmaque, *praef. urbis* en 384, G.B. Pompeianus, *praef. urbis* en 408-409. Il se prononce en définitive pour Nicommaque Flavien (à partir du titre : *Adv. Nicomachum, Adv. Flavianum*) et il date le poème de la fin de 394 ou du début de 395. Ce fut aussi la thèse que soutinrent avec érudition De Rossi et Mommsen et elle est aujourd'hui devenue presque commune. Ellis (*On a Recently Discovered Latin Poem of the fourth Century* : Journal of. Philol., 2, 1868, 66-80) et Moricca ont en revanche opté pour Praetextatus. Récemment, Mazzarino, dans un travail subtil et poussé, propose Symmaque père, *praef. urbis* en 364-365, consul désigné pour 377, mort en 376. Le chant a été composé à Rome tout comme les autres qui témoignent de la polémique régnant

entre chrétiens et païens : le *Ad quendam senatorem* et le *Poema ultimum* (*Carmen* 32 de Paulin de Nole).

Éditions : Th. MOMMSEN : Hermes 4 (1870) 350-363, rééd. in *Gesamm. Schrif.* Berlin 1909, VII, 485-493 (texte critique de M. Haupt-G. Krueger). — E. BAEHRENS, *Poetae lat. min.*, Leipzig 1881, III, 287-292. — F. BUECHELER-A. RIESE, *Anthologia Latina*, Leipzig 1894, I, 1, n. 4, 20-25. — PLS 1, 780-784 (Haupt-Krueger). — G. MANGANARO : ND 11 (1961) 26-45. — F. RONCORONI : RSLR 8 (1972) 61-65.

Traduction : Italienne : G. MANGANARO, *op. cit.*

Études : SEEFELDER, *Abhandlung ueber das Carmen adv. Flavianum,* Gmünd 1901. — C. MORELLI, *L'autore del cosiddetto poema ultimum attribuito a Paolino di Nola :* Didaskaleion 1 (1912) 481-498. — O. BARKOWSKI, *De carmine adv. Flavianum anonymo,* Kœnisberg 1912. — U. MORICCA, *Il carme del cod. Paris.* 8084 : Didaskaleion 4 (1926-2) 94-107. — G. MANGANARO, *La reazione pagana a Roma nel 408-409 d.C. e il poemetto anonimo Contra paganos :* Giornale It. Filol. 13 (1960) 210-224. — H. VON GEISAU : PWK Suppl. X (1965) 121-124. — D. ROMANO, *Una interpretazione di Flaviano :* Annali Liceo cl. Garibaldi Palermo 7/8 (1970-1971) 105-114 (vv. 55-56 : le personnage est Flavius). — J.F. MATTHEWS, *The historical setting of the Carmen contra paganos :* Historia 19 (1970) 464-479 (étude importante : V.N. Flavien). — F. RONCORONI, *Carmen codicis Par.* 8084 : RSLR 8 (1972) 58-72 (important surtout sur les problèmes de métrique, de grammaire et de linguistique). — G. PICONE, *Il problema della datazione del Liber prodigiorum di Giulio Oss. :* Pan. Studi Ist. Fil. lat. 2 (1974) 71-77 (fut écrit contre le *Carmen adv. Flav.*). — S. MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza :* la polemica sull'ara della Vittoria, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari 1974, 339-377 (partic. 373-377). — ID., *Il carmen « contro i pagani » e il problema dell'era costantiniana : ibid.*, 398-465 (étude fondamentale avec texte). — C. SALEMME, *Nota al Carmen Codicis Parisini* 8084, 23 ss. : Bollettino Studi latini 6 (1976) 91-93.

3. *Epigramma Paulini*

Dans le *Codex Par. lat.* 7558 du IX[e] siècle qui contient l'*Alethia* de C.M. Victorius, on trouve un poème de 110 hexamètres sous le titre *Epigramma Paulini*. En s'appuyant sur un manuscrit lyonnais aujourd'hui perdu, Jean de Gagny, son premier éditeur en 1536, l'attribue à Victorius sous le titre *Cl.M. Victoris [...] de perversis aetatis suae moribus, Liber quartus ad Salmonem.* G. Fabricius remplace *Liber quartus* par *epistola*. Schenkl, le dernier éditeur du texte, lui a rendu le titre du manuscrit qui comporte aussi *sancti* : le copiste pensait peut-être à Paulin de Nole. Les éditeurs

et les historiens postérieurs à Gagny étaient à peu près tous d'accord pour l'attribuer à Victorius (par exemple, Fabricius, Ceillier, Bourgoin, Ebert). Petschenig (cf. CSEL 16, 1, p. 502) suggéra à Schenkl Paulin, évêque de Béziers en Gaule Narbonaise. Il se fondait sur un bref centon de 419 dans la chronique d'Hydatius : « Dans le pays gaulois, dans la ville de Béziers *(Biterrae)* Paulin, évêque de cette cité, raconte dans une lettre qu'il envoya partout les multiples et terribles événements survenus » (SCh 212, éd. Tranoy, Paris 1974, n° 73). Si la correction proposée par Schenkl, mais refusée par Griffe, et qui consiste à lire *Tecumque* (fleuve de Narbonaise) au lieu de *tecumque* était exacte, cette identification serait presque certaine tandis que pour le moment on ne la considère que comme probable (cf. P. Courcelle, *Histoire litt. des grandes invasions germaniques*, Paris 1964[3], 87-88).

Le poème fut composé après les invasions de 407-409 au moment où, après le départ des Barbares, le peuple était entièrement pris par la tâche de la reconstruction (v. 19-29, éd. Schenkl). Il se développe sous forme de dialogue entre trois interlocuteurs : deux moines, dont un devait être l'abbé (il est nommé *magister*, *pater*), et un hôte du nom de Salmon qui avait déjà vécu dans le monastère et qui se présente maintenant comme *supplex peccator* (v. 1). Le moine Tesbon, ami de l'abbé, demande à Salmon des nouvelles sur les conditions de paix. L'hôte répond que les Barbares, ayant une première fois rompu le traité d'alliance, ont tout envahi : les maisons de marbre sont désertées, et les théâtres ne servent plus. On s'emploie maintenant à la reconstruction. On en oublie l'intérêt des âmes. Salmon, qui exprime les pensées du poète, observe qu'en dépit de tous ces malheurs dus aux péchés, les hommes n'ont pas changé. Ils gardent les mêmes vices, les mêmes hypocrisies, les mêmes pratiques astrologiques. Les femmes se laissent aller au luxe, à la frivolité, aux fêtes, à la lecture de poèmes païens, le tout avec la complicité des hommes. Il conclut son réquisitoire en disant que si les hommes, libérés de leurs vices antiques, découvraient le Christ, on ne verrait plus aucune violence se déchaîner contre les serviteurs de celui-ci (v. 89-93). L'abbé répond à l'exposé pessimiste et critique de Salmon en rappelant qu'il y a pourtant des gens pieux dans la population. Salmon reconnaît la justesse de l'observation et lui demande de parler de la paix de sa vie monastique. Mais comme c'est l'heure de la prière, on renvoie la conversation au lendemain.

L'épigramme, de ton satirique et de style oratoire, a plusieurs passages défectueux. Sa langue et son style sont corrects. On y trouve des ressemblances notables avec le *Carmen de Providentia divina* dans la mesure où il renvoie aux mêmes événements. Il nous donne de précieuses informations sur la vie en Gaule au commencement du V[e] siècle.

On a coutume d'attribuer à l'auteur de l'*Epigramma Paulini* la *Passio s. Genesii*, de la première moitié du V[e] siècle, que l'on avait parfois prêtée à Paulin de Nole. L'homélie 50 de la *Collectio gallicana* s'en inspire.

Éditions : Epigramma : PL 61, 969-972 (éd. Gagny, défectueuse). — C. SCHENKL, CSEL 16, 1 (1888) 503-510; *Passio* : PL 61, 418-420. — W.v. HARTEL, CSEL 29 (1894) 425-428. — S. CAVALLIN, Eranos, 43, Upsala, 1945, 160-164.

Traductions : Françaises : Epigramma, É. GRIFFE : REAug 2 (1956) 189-194 (trad. quasi complète); *Passio :* P. MONCEAUX, *La vraie légende dorée. Relations de martyre,* Paris 1938.

Études : É. GRIFFE, *L'Epigramma Paulini, poème gallo-romain du V[e] siècle :* REAug 2 (1956) 187-194. — W. SCHMID, *Ein verschollener Kodex des Cuias und seine Bedeutung für Claudiankritik :* SIF 27/28 (1957) 498-418. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* Paris 1964[3]. Pour s. Genès : S. PRETE : Bibliotheca Sanctorum VI (1965) 115-117.

4. Carmen de Providentia

En Gaule, les invasions barbares du V[e] siècle avaient semé la ruine et la mort. Un poète, témoin oculaire des événements, prit intensément part aux malheurs de son peuple. Certains chrétiens s'interrogeaient avec anxiété sur la réalité de la Providence divine : ils pouvaient admettre que des adultes aient à supporter d'effroyables châtiments, mais non les innocents. Ils se demandaient : « Qu'ont donc fait ces petits garçons, ces petites filles, qui n'ont encore commis aucune faute durant leur si brève existence? Pourquoi est-il permis que les temples de Dieu soient ainsi dévastés par le feu? Comment se fait-il que la chasteté consacrée n'ait pu préserver l'honneur des vierges ni le sentiment sacré de l'amour sauvé les veuves [...]? » (43-48). Vers 415-416, alors que les Barbares occupent déjà le pays depuis dix ans (*caede decenni Vandalicis gladiis sternimur et Geticis*, v. 33 sv.), le poète veut répondre à ces questions angoissées. D'où son chant de

48 distiques élégiaques (description de la dévastation de la Gaule et des doutes des chrétiens) et de 876 hexamètres (sa longue réponse).

Il a déjà composé d'autres ouvrages perdus (v. 1-7). Dans cette nouvelle œuvre, il fait appel à l'Écriture : Dieu, le créateur du monde et des hommes, est plein de sagesse. Mais, tentés par le démon, les hommes sont tombés dans le péché. Il y a cependant toujours des personnes justes. Le Seigneur n'a cessé de prendre soin de l'univers et des humains (nombreux exemples bibliques); il a imprimé sa loi dans les cœurs : *Incisos apices ac scripta volumina cordis inspicite, et genitam vobiscum agnoscite legem* (v. 420 sv.). Le Christ s'est vraiment incarné. Avec sa grâce, il est facile d'obéir à la Loi. Il a lui-même donné l'exemple. Lors de la création, l'homme a été doté du libre arbitre. Les saints ont subi les mêmes tentations que les autres hommes. C'est pourquoi il faut imputer la difficulté d'être bon non pas aux astres, car ceux-ci n'ont aucune influence sur nous, mais à la seule volonté humaine. Les mêmes choses arrivent aux bons comme aux méchants. Pour les seconds, le malheur est un châtiment, pour les premiers c'est le couronnement de la vertu.

Gryphius a publié ce poème en 1539 en l'attribuant à Prosper d'Aquitaine. On n'en possède qu'un seul manuscrit incomplet de 340 vers (Paris, *Codex Mazarinensis* 3896). On discute pour savoir s'il est antérieur à l'*editio princeps* où s'il se situe dans sa dépendance. On pense habituellement que ce *carmen* n'est pas de Prosper, car il est teinté de pélagianisme, trait qu'avaient déjà noté les éditeurs anciens (par exemple Soteaux, Louvain 1565, et Olivier, Douai 1577) et beaucoup d'érudits (Bellarmin, Noris, Plinval), mais que nie Valentin. Cette tare de pélagianisme a longtemps pesé sur cet important poème. C'est la raison pour laquelle on l'a peu étudié et qu'il n'a été que récemment traduit par McHugh qui en a donné la meilleure étude aujourd'hui disponible.

L'auteur connaît les écrivains classiques (Lucrèce, Virgile, Ovide, Cicéron et Tite-Live) et chrétiens (Augustin, Prudence et Paulin de Nole). Sa technique de versification est bonne, son style clair et élégant. C'est un texte didactique et polémique, qui comporte cependant des passages de poésie authentique. Bien qu'il commence par *Carmen de Providentia divina,* l'*editio princeps* l'intitule toujours *Carmen de Providentia Dei*, que ce soit dans les tables ou ailleurs. C'est également ainsi que le désignait Hincmar de

Reims qui l'attribuait à Prosper (*De praedestinatione diss. post.*, 38, 4 : PL 125, 442, 445 ; 38, 5).

Éditions : PL 51, 617-638 (texte des Mauristes). — M.P. McHugh, *The Carmen de Providentia Dei attributed to Prosper of Aquitaine* : a revised text with introduction, translation and notes : PSt 98, Washington 1964, 260-308.

Traduction : *Anglaise* : M.P. McHugh, *op. cit.*, 261-309.

Études : L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine, étude sur la littérature latine ecc. au IVe siècle en Gaule*, Toulouse-Paris 1900 (étude importante, le *Carmen* est attribué à Prosper). — G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943. — M.P. Mc Hugh, *op. cit.* (étude fondamentale, avec bibliographie abondante). — Id., *Observations on the Text of the « Carmen de Providentia dei »* : Manuscripta 12 (1968) 3-9. Cf. la bibliographie sur Prosper d'Aquitaine. — A. Longpré, *Le De Providentia divina* : REAN 80 (1978) 108-113. — G. Gallo, *Aevum* 57 (1977).

5. De ligno crucis

La tradition manuscrite attribue à Cyprien ou à Tertullien un poème de 69 hexamètres que d'autres prêtent à Victorius, à Prudence ou à Avit. D'autres encore le considèrent comme anonyme et situent sa composition au Ve siècle. On lui a donné plusieurs noms : *De Pascha, De cruce, De ligno vitae*. C'est un texte allégorique qui reflète la poésie classique. Le Christ est comparé à un rameau planté sur le Golgotha. Au bout de trois jours, il devient un arbre et au bout de quarante il atteint le ciel. Douze branches plus petites se détachent de l'arbre (les Apôtres) et s'étendent partout pour annoncer l'Évangile. À son ombre jaillit une source qui apporte le salut à tous ceux qui peuvent goûter des fruits de cet arbre de vie.

La prosodie et la métrique du poème sont correctes. Selon Roncoroni, celui-ci aurait pour patrie la Gaule. Le texte nous est parvenu dans une double version car les vers 47-52 manquent dans certains manuscrits.

Éditions : *(Incipit : Est locus ex omni...)* : PL 2, 1113-1114 (parmi les œuvres de Tertullien). — G. Hartel : CSEL 3/3 (1871) 305-308 (parmi les œuvres de Cyprien). — R. Roncoroni : RSLR 12 (1976) 388-390.

Études : C. Pascal, *Un carme pseudocipprianeo* : BFC 10 (1904) 282. — P. Rasi, *I « Versus de ligno crucis » in un codice della Biblioteca Ambrosiana* : RIL 39 (1906) 657-665. — Id., *De codice quodam Ticinensi quo incerti scriptoris carme « De Pascha » continetur. Accedunt ad carmen ipsum Adnotationes et Appendix metrica* : RFIC 34 (1906) 426-459. — Id., *Nuove osservazioni sul « Carmen de Pascha »* : Mélanges Ceriani, Milan 1910, 577-604. — S. Brandt, *Zu Ps. Cyprian de Pascha* : PhW 40 (1920) 424-432. — M. Dando, *Alcimus Avitus as the author of... De Pascha (De cruce)... formely attribueted to Tertullian and Cyprian* : Classica et Mediev. 26 (1967) 258-275.

6. Psalmus responsorius

Psalmus responsorius est le titre, peut-être donné par l'auteur lui-même, d'un texte qui nous est parvenu incomplet dans un manuscrit de papyrus conservé à Barcelone (*Pap. Barcin.* 149^b^-153). On l'a récemment publié. Les cinquante feuillets subsistants, écrits recto et verso, faisaient partie d'un manuscrit plus long qui contenait des compositions en grec et en latin. Roca-Puig ne dit rien sur l'endroit où on a retrouvé ce papyrus. Son lieu d'origine pourrait être l'Égypte. Naldini pense qu'il aurait aussi pu être rédigé en *Africa proconsularis* et qu'il aurait pu passer de là en Égypte.

Roca-Puig le situe dans la première moitié du IVe siècle. Préférant le dater de 340-350, Naldini accepte cette thèse. Le titre est suivi de quatre vers qui constituent une invocation *(Pater qui omnia regis...)* et de douze strophes en ordre alphabétique, celles-ci bien conservées. Le psaume est abécédaire jusqu'à la lettre *m*. Mais il reste des traces d'une strophe commençant par *o* et son caractère fait penser qu'il devait y avoir 23 strophes. Le titre *(psalmus responsorius)* évoque un usage liturgique dans une communauté latine d'Égypte. Les quatre vers initiaux n'en constituent pas l'*introduction*, comme le pense l'éditeur, mais bien la *responsio* croyante des fidèles à chacune des strophes récitées ou chantées par le choriste (cf. les *responsorii psalmi* = psaumes avec réponse d'Égérie, *Peregrinatio* 27, 8 ; le mot *psalmus* peut avoir le sens de « poème religieux » ou de « récit en vers »). La composition ne répond aux critères ni de la métrique quantitative ni de la métrique rythmique. Sa structure est semblable à celle du *Psalmus abecedarius* de saint Augustin bien qu'il soit bien plus élaboré.

L'auteur se propose de chanter les *magnalia Dei* (v. 5). Après une brève mention de David et des prophètes vient une description de la première partie de la vie du Christ : stérilité d'Anne, mère de Marie, sa prière, la vie retirée de Marie au Temple, son mariage avec Joseph, l'annonciation près d'une fontaine,

la naissance de Jésus en pleine campagne, la visite des rois mages (appelés *graeci*, v. 61) à Bethléem et leurs présents, le massacre des innocents, la fuite en Égypte, puis le miracle de Cana (strophe XII). Les autres strophes devaient présenter les autres épisodes de la vie du Christ. Il semble que ce devait être un hymne christologique.

L'auteur puise en particulier dans les évangiles canoniques de Matthieu et de Jean (les noces de Cana), mais surtout dans le protévangile de Jacques pour les sept premières strophes. Étrangement il n'utilise pas l'évangile de Luc pourtant riche en informations sur la vie de Marie et de Jésus enfant. Ce *Psalmus* est un témoignage important du culte antique de la Vierge : il rappelle sa virginité, sa maternité divine et son intercession aux noces de Cana.

Éditions : R. ROCA-PUIG, *Hymne à la Vierge Marie. Psalmus responsorius. Papir llati del segle IV,* Barcelona[2] 1965 ; le texte se trouve aussi dans Marianum 39 (1967) 258-260 et RSLR 4 (1968) 155-157 (lecture meilleure).

Traduction : Catalane : R. ROCA-PUIG, *op. cit.*

Études : L.M. PERETTO, *Psalmus responsorius. Un inno alla Vergine Maria di un papiro del IV secolo :* Marianum 39 (1967) 255-265. — M. NALDINI : RSLR 4 (1968) 154-161 (longue recension de l'ouvrage de Roca-Puig).

VI

SAINT AUGUSTIN

par Agostino TRAPÈ

Traduit de l'italien par Jean-Pierre Bagot

Augustin est indiscutablement le plus grand des Pères latins et un des plus hauts génies de l'humanité. Son influence sur sa postérité a été profonde et continue. Les chercheurs n'ont cessé de se pencher sur lui au point qu'il est devenu impossible de faire la revue complète des innombrables études qui en traitent. Nous nous limiterons ici aux plus marquants en renvoyant d'emblée notre lecteur aux répertoires bibliographiques que nous commençons par indiquer.

Bibliographie - Répertoire bibliographique : E. NEBREDA, *Bibl. Augustiniana*, Rome 1928. — R. GONZALES, *Bibl. agustiniana del Centenario :* Religión y Cultura 15 (1931) 461-509. — E. KREBS, *Neuere Augustinusliteratur :* ThR 1932 137 ss. — F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de St. Aug. d'après les travaux du centenaire :* Revue Néoscol Phil 1932-33. — G. KRUEGER, *A decade of research in early Christian Literature (1921-1930) :* HThR 1933. — M.F. SCIACCA, *Augustinus :* Bibl. Einführungen in das Studium d. Phil, Berne 1948. — *Bulletin Augustinien :* AnThA 1949-1953, puis : REAug depuis 1955. — E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de St. Aug. Essai bibliographique :* REAug 8 (1962). — T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de Saint Aug. (1950-1960)*, Steenbrugge 1963. — A. RIGOBELLO, *Studi agostiniani in Italia nell'ultimo ventennio :* Cultura e Scuola 32 (1969) 73-84. — C. ANDRESEN, *Bibliographia Augustiniana :* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973. — R. LORENZ, *Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970) :* Theol Rundschau 30-40 (1973-75). — *Fichier Augustinien :* Inst Ét Aug, Paris 1972. — Pour la bibliographie des dernières années voir le *Bulletin augustinien :* Revue des études augustiniennes.

Nous diviserons notre exposé en quatre parties : la vie, l'homme, les écrits, la pensée.

Bibliographie - Études générales : Encyclopédies : C. BOYER, *S. Agostino :* EC, I, 519-567. — A. CASAMASSA, *Agostino :* Enciclopedia italiana, I, 913-923. — E. PORTALIÉ, *Augustin :* DTC I, 2268-2472. — A. TRAPÈ, *S. Agostino :* Bibl. Sanctorum I, 428-596.

Mélanges : Miscellanea Agostiniana, I, Rome 1930 *(S. Aug. Sermones post Maurinos reperti)*, II, Rome 1931. — *Miscellanea Augustiniana*, Nijmegen 1930. — *Mélanges augustiniens*, Paris 1931. — *Études augustiniennes*, Paris 1951. — *Recherches augustiniennes*, Paris 1958 ss. — *La Ciudad de Dios*, 2 vol., El Escorial 1954.

Sa vie

Il est important de connaître exactement les faits de la vie d'Augustin, en particulier ceux qui concernent son retour à la foi catholique. À tort ou à raison, nous nous y référerons souvent pour interpréter sa pensée. Nous disposons d'une bonne connaissance de ces données, parce qu'Augustin s'est lui-même beaucoup « confessé » et que nous disposons d'une précieuse biographie écrite par son ami et disciple Possidius.

1. LES SOURCES

a) Les sources augustiniennes les plus importantes sont :

1. Les *Dialogues* de Cassiciacum, que nous pouvons considérer comme les premières « confessions ». Composés entre 386 et mars 387, ils nous offrent, dans les prologues (*De beata vita* 1-5 ; *Contra Acad.* 2, 3-6 ; *De ordine* 1,2, 5), des renseignements importants sur sa vie, et dans le corps du texte des indications sur ses dispositions intérieures avant son baptême. Cela reste encore vrai même si, comme certains l'affirment, les trois premiers dialogues ne décrivent pas des entretiens réels mais ne sont que fiction littéraire.

Pour les éditions et la bibliographie, voir plus loin p. 457.

2. Les *Confessions*. Elles constituent une autobiographie, mais également un ouvrage de philosophie, de théologie, de mystique et de poésie. De toutes les œuvres augustiniennes, c'est aujourd'hui la plus lue et la plus étudiée. On s'est en particulier penché sur son origine, sa datation, sa division, son unité, sa valeur historique. Sur ce dernier point, un siècle d'ardentes discussions permet de conclure désormais qu'on a là un témoignage historiquement digne de foi de l'évolution intérieure d'Augustin. On a introduit une distinction de bon sens entre les faits et les jugements : Augustin rapporte les premiers avec exactitude ; les seconds ne relèvent pas de l'Augustin raconté, mais des dispositions de l'Augustin qui raconte, lequel était à ce moment-là moine et évêque. L'opposition que l'on a voulu trouver entre les *Confessions* et les *Dialogues* ne résiste pas à la critique car, dans leur diversité de ton et de thèmes, les deux écrits se complètent et nous proposent le même *iter* vers la conversion.

L'ouvrage se divise en deux parties. La première (I-IX) rapporte ce que fut Augustin jusqu'à sa conversion et la mort de

sa mère ; la seconde (X-XIII), ajoutée par la suite (*Conf.*, 10, 3, 4), rapporte ce qu'il était au moment où il écrivait (*Conf.*, 10, 4, 6). L'unité de l'ouvrage consiste en ce que celui-ci est louange à Dieu « pour mes bonnes comme pour mes mauvaises actions » (*Retract.*, 2,6), une louange qui court à travers tout l'ouvrage (*Confession* = louange) et dans son caractère autobiographique, y compris dans la seconde partie.

Les *Confessions* furent commencées après le 4 avril 397 (mort d'Ambroise) et achevées vers 400.

Éditions : PL 32, 659-868 (Paris 1841). — P. KNÖLL, CSEL 33/1 (1896) (= BT, Leipzig 1898). — F. SKUTELLA, BT, Leipzig 1934. — F. SKUTELLA-H. JÜRGENS-W. SCHAUB, BT, Stuttgart 1969 *(editio correctior);* BA 13-14 ; BAC 2 (11) ; CCL 27 (1981).

Traductions : Elles sont innombrables. *Allemandes :* C.J. PERL, Paderborn 1955[4]. — H. SCHIEL, Fribourg-en-Brisgau 1959[6]. — C.J. PERL, Paderborn 1964. — W. THIMME, Stuttgart 1967.
Anglaises : W. MONTGOMERY, Cambridge 1908. — V.J. BOURKE : FC 21, New York 1953.
Espagnoles : E. DE ZEBALLOS, Barcelone 1957[2]. — L. RIBER, Madrid 1957. — V. SÁNCHEZ RUIZ, Madrid 1958[3]. — A.C. VEGA : BAC 2 (11) Madrid 1968.
Françaises : P. DE LABRIOLLE, Paris 1961[8]. — G. COMBÈS, Paris 1957. — L. DE MONDADON, Paris 1961. — E. TRÉHOREL, BA 13-14.
Italiennes : O. TESCARI, Turin 1958[4]. — A. AMATO, Rome 1958. — M. CAPODICASA, Rome 1965[5]. — G. CAPELLO, Turin 1969[4]. — A. BUSSONI, Parme 1973. — C. VITALI, Milan 1974. — C. CARENA : NBA 1, Rome 1975[3].

Études : J.M. LE BLOND, *Les conversions de St. Aug.*, Paris 1950. — R. GUARDINI, *Die Bekehrung des hl. Aur. Aug.*, Munich 1959[3]. — M. PELLEGRINO, *Per un commento alle Conf.* : REAug 5 (1959) 439-446. — P. COURCELLE, *Rech. sur les Conf.*, Paris 1968. — A. MANDOUZE, *Saint Aug., l'aventure de la raison et de la grâce :* EtAug, Paris 1968. — M. PELLEGRINO, *Le Conf. di S. Ag. Studio introduttivo*, Rome 1972[2]. — A. TRAPÈ, *Introduzione alle Conf.* : NBA 1, Rome 1975[3]. Au sujet de la diversité d'opinion sur le but et l'unité des *Confessions :* M. WUNDT *Augustins Konfessionen :* ZNW 22 (1923) 185. — P. DE LABRIOLLE, *Pourquoi St. Aug. a-t-il rédigé les Conf. ? :* BAGB, 43-47, Paris 1926. — M. ZEPF, *Augustins Confessiones*, Tübingen 1926. — E. WILLINGER, *Der Aufbau der Konfessionen Aug. :* ZNW 28 (1929) 81-106. — O. PINCHERLE, *Sant'Agostino*, Bari 1930. — J. STIGLMAYR, *Das Werk der Aug. Konfessionen mit ein Opfergelübde besiegelt :* ZAM 5 (1930) 234-245. — L. LANDSBERG, *La conversion de St. Aug.* : VS, Suppl. 1936 31-56. — J. FREYER,

Erlebte und systematische Gestaltung in Aug. Konf. : Neue deutsche Forsch. 4, Berlin 1937. — M.M. WAGNER, *Plan in the Confessions of St. Aug.* : Phil Journal 1944 1-23. — F. CAYRÉ, *Le sens et l'unité des Conf.* : AnThA 13 (1953) 13-32. — H. KUSCH, *Studien über Aug.* : Festschrift F. Dornseiff, Leipzig 1953, 124-200. — J.J. O'MEARA, *The Young Augustine*, Londres 1954, trad. franç. — F. CAYRÉ, *Le Livre XIII des Conf.* : REAug 2 (1956) 143-161. — N.G. KNAUER, *Psalmenzitate in Aug. Konf.*, Göttingen 1955. — ID., *Peregrinatio animae - Zur Frage der Einheit der augustinischen Konf.* : Hermes 85 (1957) 216-248. — R. O'CONNELL, *The Plotinian Fall of the Soul in St. A* : Traditio 19 (1963) 129-164. — ID., *The Riddle of Aug. 's Conf. A Plotinian Key* : Int Phil Quarterly 4 (1964) 327-372. — ID., *St. Aug. 's Early Theory of Man*, Cambridge 1968. — ID., *St. Aug. 's Conf. The Odyssey of Soul*, Cambridge 1969. — E. DÖNT, *Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konf. und die Cassiciacumgespräche des Aug.* : WS 3 (1969) 181-197. — ID., *Zur Frage der Einheit von Aug. Konf.* : Hermes 99 (1971) 350-361. — G. PFLIGERSDORFFER, *Das Bauprinzip von Aug. Confessiones* : Festschrift K. Kretska, Heidelberg 1970, 124-147. — O. MEO, *Memoria e linguaggio nel libro X delle Confessioni* : Laurentianum 17 (1976) 388-407. — J. OROZ RETA, *Prière et recherche de Dieu dans les « Confessions » de s.A.*, Aug 7 (1976) 99-118. — *Instrumenta lexicologica latina. S. Augustinus. Confessiones*, Cetedoc, Turnhout, 1983.

3. Les *Rétractations* sont un ouvrage fondamental pour l'étude des écrits d'Augustin, mais sont aussi importantes pour connaître l'esprit et les motifs religieux qui les ont inspirés. Elles nous présentent un long examen de conscience que fait sur son œuvre littéraire l'écrivain devenu âgé, ses ultimes *« Confessions »* (cf. ci-dessous p. 455).

4. Les *Discours* 355 et 356. Prononcés respectivement le 18 décembre 425 et quelques jours après l'Épiphanie de l'année suivante, ils suppléent en partie au silence des *Confessions* sur la période qui va du retour en Afrique jusqu'à la fin de l'épiscopat. Ils nous informent sur la fondation de monastères à Hippone et nous indiquent le cadre de la vie qu'on y menait.

b) Les sources non augustiniennes

1. Possidius, *Vie de saint Augustin*. Écrite entre 431 et 439 (cf. 28, 10-11), elle fut composée à partir de souvenir personnels (*quae in eodem vidi et audivi : praef.* 1) et de sources écrites disponibles dans la bibliothèque d'Hippone. Elle a une valeur historique exceptionnelle et constitue un guide irremplaçable pour la connaissance de la vie et de l'activité d'Augustin depuis son ordination sacerdotale jusqu'à sa mort.

Éditions : PL 32, 33-66. — H.T. WESKORTEN, Princeton 1919. — A.C. VEGA, El Escorial 1934. — M. PELLEGRINO, Albe 1955. — F.R. HOARE, New York 1965. — A.A.R. BASTIANSEN-C. CARENA, Milan 1975, 130-140.

Traductions : *Allemandes* : A. VON HARNACK, Berlin 1930. — K. ROMEIS, Berlin 1930.
Anglaises : F.R. HOARE, *op. cit.* — M.M. MULLER-R. DEFERRAI, FC 15, New York 1952, 67-124.
Espagnoles : V. CAPÁNAGA, BAC I (10), Madrid[3] 1957, 359-429. — P.B. HOSPITAL, El Escorial 1959.
Française : L. MOREAU, Paris[2] 1940.

Études : R.GRÉGOIRE, *Reflessioni sulla tipologia agiografica della « V. di Possidio »* : Mélanges Trapè, Rome 1985.

2. LES DONNÉES DE SA VIE

1. *De la naissance à la conversion (354-386)*

Augustin naquit le 13 novembre 354. C'était le fils, peut-être l'aîné, d'un modeste propriétaire, conseiller municipal de Tagaste, en Numidie. S'il fut africain de naissance et de race, comme cela semble être le cas, ce fut certainement un Romain de langue, de culture et de cœur. Il étudia à Tagaste, à Madaure et, avec l'aide de son concitoyen Romanien, à Carthage. Il enseigna la grammaire à Tagaste (374) et la rhétorique à Carthage (375-383), à Rome (384) puis à Milan comme professeur officiel (384-été 386). Il connaissait à fond la langue et la culture latines mais n'était guère familier du grec et ignorait le punique.

Éduqué chrétiennement par une mère extrêmement pieuse, Monique, il resta toujours chrétien de mentalité, même quand, à dix-neuf ans, il abandonna la foi catholique.

Son évolution intérieure, longue et tourmentée (383-386), commença avec la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron qui l'enthousiasma par sa sagesse mais l'imprégna d'idées de tendance rationaliste et naturaliste. Après avoir lu la Bible sans en tirer aucun profit, il rencontra des manichéens, les écouta et les suivit. Trois raisons principales à cela : un rationalisme proclamé qui excluait la foi, la profession d'un christianisme spirituel et pur qui excluait l'Ancien Testament, et la solution radicale que les manichéens proposaient au problème du mal.

Il ne fut jamais manichéen convaincu, mais seulement un adepte

confiant qu'un jour on lui ferait voir la sagesse promise (*De beata vita*, 4) ; mais il devint en revanche profondément anticatholique. Il accepta les présupposés méthodologiques et métaphysiques du manichéisme : le rationalisme, le matérialisme, le dualisme. Mais, à travers l'étude des arts libéraux, en particulier de la philosophie, il s'aperçut peu à peu de l'inconsistance de la religion de Mani, ce dont l'évêque manichéen Fauste lui fournit la contre-épreuve. Cependant, il ne pensa pas pour autant revenir à l'Église catholique. Simplement il cessa de se fier aux philosophes « car ils ignoraient le nom du Christ » (*Conf.* 5, 14, 25). En fait, il succomba à la tentation du scepticisme. À la longue, « ce furent les académiciens qui retinrent longtemps au milieu des flots ma barque ballottée » (*De beata vita*, 4). C'est à Milan qu'il commença à trouver le chemin du retour à la foi. Le début en fut marqué par la prédication d'Ambroise qui dissipa ses objections manichéennes et lui offrit une clef pour interpréter l'Ancien Testament. Il poursuivit alors sa propre réflexion personnelle sur la nécessité de la foi pour parvenir à la sagesse et aboutit à la conviction que l'autorité sur laquelle s'appuyait cette foi était l'Écriture, mais l'Écriture lue en Église et garantie par elle. Il avait opposé le Christ à l'Église et il s'apercevait à présent que la voie qui conduisait au Christ était justement l'Église.

On a beaucoup discuté sur le moment de sa conversion et sur l'influence qu'y joua sa lecture des platoniciens. Si on veut rester fidèle aux témoignages augustiniens, il faut faire une distinction importante entre le motif de sa foi et son contenu. Celui-ci l'avait déjà subjugué avant la découverte des platoniciens ; celui-là devait, après coup, se clarifier à leur contact. En dépit des questions irrésolues, il adhérait comme il l'avait toujours fait à l'autorité du Christ, et désormais se soumettait à nouveau à celle de l'Église. « Cependant la foi en l'Église catholique restait toujours profondément enracinée en mon cœur [...]. Certes, sur de nombreux points une foi fruste et qui fluctuait bien au-delà des limites de la sainte doctrine. Pourtant mon esprit ne l'abandonnait pas mais s'en imprégnait chaque jour davantage » (*Conf.*, 7, 5, 7).

Les platoniciens l'aidèrent à résoudre deux grands problèmes philosophiques : celui du matérialisme et celui du mal. Il apprit à surmonter le premier en faisant par retour sur soi la découverte de la lumière intelligible de la vérité, suivant le conseil des platoniciens (*Conf.*, 7, 10, 16) ; le second en comprenant le mal comme

défaut ou privation de bien. Restait le problème théologique de la médiation et de la grâce. Pour le résoudre, il se tourna vers saint Paul ; il apprit de lui que le Christ n'était pas seulement un maître, mais aussi un rédempteur. Ayant ainsi vaincu la dernière erreur, le naturalisme, il achevait son chemin de retour à la foi catholique.

Mais rendu à ce point il vit naître, ou plutôt renaître, un autre problème : quel mode de vie choisir pour se conformer à l'idéal chrétien de la sagesse ? Pour atteindre ce but, lui fallait-il ou non renoncer à toutes les espérances terrestres, c'est-à-dire à la carrière et au mariage ? Sur le premier point, la chose ne lui coûtait guère, même si cette carrière s'annonçait brillante (il était sur le point d'obtenir la présidence d'un tribunal ou d'une province). En revanche, renoncer au mariage lui était terriblement difficile. À dix-sept ans, pour freiner les exigences anarchiques de la puberté et rester dans le ton de la bonne société (*Solil.*, 1, 11, 19), il avait vécu avec une femme dont il avait eu un fils (mort entre 389 et 391), et lui était toujours resté fidèle (*Conf.*, 4, 2, 2). Après de longues hésitations (*Conf.*, 6, 11, 18-16, 26) et des combats intérieurs dramatiques, non sans un secours extraordinaire de la grâce (*Conf.*, 8, 6 ; 13-12, 30) le choix fut fait, selon le conseil de l'Apôtre, et les plus profondes aspirations d'Augustin. « Tu me convertis si bien à toi que je ne recherchais plus ni épouse ni rien de ce qu'on espère en ce monde » (*Conf.*, 8, 12, 30). C'était en 386, au début du mois d'août.

Études : Conversion et valeur historique des *Confessions* sont deux questions liées.

1. Pour l'histoire de la question : J. NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923, 1-19. — M.P. GARVEY, *St. Aug. Christian or Neoplatonist ?*, Milwaukee 1939, 1-40. — M.F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949, 111-115. — P. COURCELLE, *Recherches...*, Paris 1950, 7-10. — A. SOLIGNAC, *Introd. Conf.* : BA 13, 55-84. — C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Aug.*, Rome 1953[2].

2. Pour la conversion au christianisme : J. NÖRREGAARD, *Aug. Bekehrung*, Tübingen 1923. — C. BOYER, *op. cit.* — ID., *La conversion de St. Aug.* : SC 9 (1927) 401-414. — J. MAUSBACH, *Die Etik des Hl. Aug.*, Fribourg-en-Brisgau 1929, I, 6-16. — M.P. GARVEY, *St. Aug., Christian or Neo-platonist ? From his Retreat at Cassiciacum until his Ordination at Hippo*, Milwaukee 1939. — M.F. SCIACCA, *St. Aug. et le néo-platonisme. La possibilité d'une phil. chrétienne*, Louvain 1956. — M. PELLEGRINO, *Problemi vitali nelle Conf. di S. Ag.*, Tolentino 1961. — ID. *S. Paolo*

nelle Confessioni di S. Ag. : AnalBibl 17-18 (1963) 503-512. — Id., *Le Confessioni. Studio introduttivo*, Rome 1972[2].
3. Pour la question soulevée par P. Courcelle, celle de la conversion au christianisme après la lecture des platoniciens et la scène du jardin (*Recherches sur les Confess.*, Paris 1950), cf. : C. Boyer : Doctor Communis 4 (1951) 109-111. — C. Mohrmann, *Recension* : VC 5 (1951) 213-231. — F. Cayré, *La conversion de St. Aug.* : AT 1951, 244-252. — Id., *Pour le réalisme du Tolle, Lege* : AT 1951, 261-271. — J. O' Meara, *The Young Aug.*, Londres 1954, 116-119. — Id., *Arripui, aperui et legi* : AugMag I, 59-61. — A. Mandouze, *L'extase d'Ostie* : AugMag II, 67-84. — C. Boyer, *Le retour à la foi de St. Aug.* : Doctor Communis 8 (1955) 1-6. — G. Mathon, *Quand faut-il placer le retour d'Aug. à la foi catholique?* : ReAug 1 (1955) 107-127. — F. Bolgiani, *La conversione di S. Ag.*, Turin 1956. — C. Mohrmann, *Considerazioni sulle Conf. di S. Ag.* : Convivium 25 (1957) 257-267; 27 (1959) 1-11; 129-139. — J. O' Meara, *Aug. and Neoplatonism* : RechAug 1 (1958) 91-111. — E. Dönt, *Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konf.* : WSt ns 3 (1969) 181-197. — A. Trapè, *La Chiesa milanese e la conversione di S. Agostino* : Archivio Ambrosiano 27 (1974) 5-24.
Courcelle résume et confirme en substance ses conclusions dans : *Les Confessions...*, Paris 1963 et dans la 2e éd. de *Recherches sur les Confessions de St. Aug.*, Paris 1968. — P. Cambronne, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de s. Augustin*, Paris 1982.

2. De la conversion à l'épiscopat (386-396)

Moins de dix ans, mais spirituellement et théologiquement extrêmement riches! Après avoir pris la décision de renoncer à l'enseignement et au mariage, il se retira vers la fin du mois d'octobre à Cassiciacum (probablement l'actuelle Cassago en Briance) pour se préparer au baptême, revint à Milan aux premiers jours de mars, s'inscrivit parmi les catéchumènes d'Ambroise et, la nuit du 24 au 25 avril, vigile de Pâques, reçut le baptême des mains de celui-ci en même temps qu'Alypius et que son fils Adéodat : « Et s'enfuit loin de nous l'inquiétude pour notre vie passée » (*Conf.*, 9, 6, 14). Après le baptême, le petit groupe décida de retourner en Afrique pour y réaliser la « sainte proposition » d'y vivre ensemble au service de Dieu. Il quitta Milan à la fin du mois d'août et arriva à Ostie où sa mère, Monique, tomba subitement malade et mourut. Cela le décida à revenir à Rome où il resta jusqu'à la mort de l'usurpateur Maxime (juillet ou août 388) en s'intéressant à la vie monastique et en continuant à écrire des livres. Puis il partit pour l'Afrique et se retira à Tagaste où, avec ses amis, il réalisa son projet de vie ascétique (cf. Possidius, *Vita*, 3, 1-2).

En 391 il monta à Hippone « pour y chercher un lieu où fonder un monastère et vivre avec mes frères », mais il eut la surprise d'une ordination sacerdotale qu'il n'accepta qu'avec réticence (*Serm.* 355, 1; *Ep.* 21; Possidius, *Vita*, 4, 2). Une fois prêtre, il put satisfaire son vœu en obtenant de l'évêque la permission de fonder un monastère où il se mit à « vivre à la manière et selon la règle stable du temps des Apôtres » (Possidius, *Vita*, 5, 1), en poussant à fond l'ascétisme, en approfondissant ses études de théologie et en commençant son apostolat de prédicateur. Il fut ordonné évêque en 395, ou, selon d'autres, en 396. Il fut quelque temps le coadjuteur d'Hippone, puis, au moins à partir d'août 397, évêque. Il quitta alors son *monastère de laïcs* où il avait vécu à la tête de cette communauté et, pour être plus libre de donner hospitalité à tous, se retira dans la « maison de l'évêque » en en faisant un *monastère de clercs* (*Serm.*, 355, 2).

Études : sur la date de la consécration ép. cf. A. Casamassa, Enciclopedia ital. 2, 915 et : *Studi patristici*, Lateranum, 2 (1956) 285-286. — O. Perler, *Les voyages de St. Aug.*, Paris 1969, 164-178. — G.P. Lawless, *Augustin's First Monastery?* : Misc. Trapè, Rome (1985) 65-78.

3. De l'épiscopat à la mort (396-430)

L'activité épiscopale d'Augustin fut vraiment prodigieuse, tant celle, ordinaire, dans son diocèse, que celle, extraordinaire, consacrée à l'Église d'Afrique et à l'Église universelle.

Parmi les activités ordinaires, il faut énumérer : le ministère de la parole (il prêcha de façon ininterrompue deux fois par semaine, le samedi et le dimanche, souvent plusieurs jours de suite et parfois plusieurs fois par jour); l'*audientia episcopi* pour entendre les causes et les juger, ce qui lui prenait souvent toute la journée; le soin des pauvres et des orphelins; la formation des clercs envers lesquels il se montra paternel mais aussi très exigeant; l'organisation des monastères d'hommes et de femmes; la visite aux malades; les interventions auprès des autorités civiles en faveur des fidèles *(apud saeculi potestates)*, chose qu'il n'aimait guère mais qu'il faisait quand ce lui semblait opportun; l'administration des biens ecclésiastiques, ce dont il se serait volontiers déchargé, mais sans jamais trouver un laïc pour s'en occuper.

Mais l'activité extraordinaire fut plus considérable encore : fréquents voyages lointains pour se rendre aux nombreux conciles africains et pour répondre aux demandes de ses collègues; dictée

de la correspondance pour répondre à tous ceux qui de tous côtés et de toutes classes sociales se tournaient vers lui ; présentation et défense de la foi. Cette dernière exigence le poussa à intervenir sans trêve contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens, les ariens, les païens. Il fut l'âme de la conférence qui réunit en 411 évêques catholiques et évêques donatistes et ce fut lui le principal artisan des solutions apportées au schisme donatiste et à la controverse pélagienne. Lorsqu'il mourut le 28 mars 430, au troisième mois du siège d'Hippone par les Vandales, il laissait trois importants ouvrages inachevés, parmi lesquels sa réponse à Julien, le maître d'œuvre du pélagianisme. Son dernier écrit fut une lettre (*Ep.* 228), peut-être dictée sur son lit de mort, sur les devoirs des prêtres face à l'invasion barbare. Il fut probablement enterré dans la *basilica pacis*, la cathédrale. À une date incertaine on transporta ses ossements en Sardaigne et de là à Pavie (en 725) dans la basilique de Saint-Pierre *in Ciel d'Oro* où ils reposent désormais.

Études : Vie : N. CONCETTI, *S. Aug. Vita,* Tolentino 1930. — U. MORICCA, *S. Ag. l'uomo, lo scrittore,* Turin 1930. — A. PINCHERLE, *S. Ag. d'Ippona, vescovo e teologo,* Bari 1930. — G. BARDY, *St. Aug., l'homme et l'œuvre,* Paris 1946[6]. — J. O' MEARA, *The Young Augustine,* Londres 1954 (trad. franç. 1958). — A. SIZOO, *Aug. Leven en Werken,* Kampen 1957. — G. BONNER, *St. Aug. of Hippo. Life and Controversies,* Philadelphie 1963. — J. O' MEARA, *The Young Aug. The Growth of St. Aug.'s Mind up to His Conversion,* Staten Island 1965. — P. BROWN, *Aug. of Hippo. A Biography,* Londres 1967 (trad. franç. 1971). — G. PAPINI, *S. Agostino,* Milan[2] 1970. — A. TRAPÈ, *S. Ag. l'uomo, il pastore, il mistico,* Fossano 1976. — A.-G. HAMMAN, *La Vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin,* Paris, 1979, nouv. éd. 1986.

L'homme

La personnalité d'Augustin est profonde et complexe. C'était un philosophe, un théologien, un poète, un orateur, un polémiste, un écrivain et un pasteur, toutes qualités qui se complètent et firent de lui un homme auquel « on ne peut comparer presque personne, ou tout au moins très peu de ceux qui sont nés sur terre depuis le commencement du monde jusqu'à aujourd'hui » (Pie XI, AAS 22 [1930] 223). Altaner écrivait : « Le grand évêque a réuni en lui la puissance créatrice de Tertullien et la largeur d'esprit d'Origène avec le sens ecclésiastique de Cyprien, la précision dialectique d'Aristote, l'envolée idéaliste et la profondeur spéculative de Platon, le sens pratique du latin et la vivacité intellectuelle du grec. Augustin est le plus grand philosophe de l'époque patristique et sans doute le plus important et le plus influent théologien de l'Église en général ; ses éminentes productions trouvèrent déjà de son vivant des admirateurs sincères » (*Précis de patrologie*, trad. franç., Mulhouse, 1961, p. 583).

Dans le monde chrétien il est en réalité le premier à avoir créé une grande synthèse de philosophie qui reste un moment essentiel de la pensée occidentale. En partant de l'évidence de la connaissance de soi, il aborde les problèmes de l'être, de la vérité, de l'amour et il projette la vive lumière de son intelligence sur les problèmes de la recherche de Dieu et de la nature de l'homme, du temps et de l'éternité, de la liberté et du mal, de la Providence et de l'histoire, de la béatitude, de la justice et de la paix.

Avec humilité et hardiesse il a exposé les mystères chrétiens en faisant faire le plus grand progrès dogmatique qu'ait connu l'histoire de la théologie ; et cela non seulement à la doctrine de la grâce, mais aussi à la Trinité, la rédemption, l'Église, les sacrements, l'eschatologie. On peut dire qu'il n'y a pas de problème théologique qu'il n'ait éclairé. Il a élaboré toute une doctrine morale centrée sur l'amour ainsi qu'une doctrine sociale et politique. Il a pris la défense des voies de l'ascétisme chrétien et il a fait entrevoir les plus hauts sommets de la mystique.

Comme orateur, il a su lier la profondeur et la précision dogmatique du docteur, la hauteur lyrique du poète, la vibrante émotion du mystique, la simplicité évangélique du pasteur qui veut se faire tout à tous. Il connaît toute la gamme des styles oratoires qu'il décrira lui-même vers la fin de sa vie dans le *De doctrina christiana*, et il en use en passant tout naturellement du style le plus simple au plus modéré et de là beaucoup plus souvent encore au style sublime.

C'est un polémiste vigoureux. Profondément convaincu de la vérité et de l'originalité de la foi catholique, il la définit contre tous, païens, juifs, schismatiques, hérétiques, en utilisant les armes de la dialectique et en s'appuyant tant sur la foi que sur la raison. Mais il respecta aussi ses adversaires. Il en étudiait les ouvrages, en citait les textes qu'il réfutait, en reconnaissait les mérites, en dissimulait et en pardonnait les offenses. Il avait appris par sa propre expérience de l'erreur à être bon avec ceux qui se trompent.

Ce fut un maître consommé de la rhétorique. Il s'en servit pour apprendre aux autres à s'en servir (cf. *De doctrina christiana*, 4), mais en la sobordonnant toujours au contenu. « On doit considérer le contenu comme supérieur aux mots à la façon dont l'âme est supérieure au corps » (*De cat. rud.*, 9, 13). Quand ce fut nécessaire pour bien se faire comprendre, il n'eut pas peur de recourir à des néologismes ou à des incorrections grammaticales. « Je préfère être critiqué par les grammairiens que de n'être pas compris du peuple » (*In ps.* 36, *Serm.*, 3, 6). Si dans ses premières œuvres, « enflé des habitudes littéraires du siècle » (*Retract.*, *prol.*, 3) il emprunte encore leur style aux classiques, il s'inspire ensuite de plus en plus de la Bible et des auteurs ecclésiastiques en contribuant ainsi efficacement à la création d'un latin chrétien. On peut dire qu'il n'eut pas un style unique, mais autant qu'en exigeaient les thèmes de ses ouvrages : les *Confessions, La Cité de Dieu,* les *Discours,* les *Lettres* — et ces dernières en fonction de la diversité de leur thème — eurent tous leur style propre touchant aussi bien la construction de la phrase que le vocabulaire, chaque manière de s'exprimer étant adaptée à la physionomie de l'œuvre particulière.

Études générales : C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens,* Rome 1958-77. — ID., *Saint Aug. écrivain :* RAug 1 (1958), 43-66.

Sur les Confessions : J.C. BALMUS, *Étude sur le style de St. Aug. dans les « Confessions » et la « Cité de Dieu »,* Paris 1930. — M. VERHEIJEN, *« Eloquentia pedisequa ». Observations sur le style des Confessions de St. Aug.*, Nijmegen 1949. — M. PELLEGRINO, *Le « Confessioni » di S. Ag.*, p. 175-214. — ID., *Atteggiamenti stilistici nelle « Confessioni » di S. Ag. :* Humanitas 9 (1954) 1040-1049. — I. FONTAINE, *Sens et valeur des images dans les « Confessions » :* AugMag I, 117-126. — L.F. PIZZOLATO, *Le fondazioni dello stile delle « Confessioni »,* Milan 1972.

Il est particulièrement intéressant d'étudier l'âme d'Augustin. À ses extraordinaires qualités intellectuelles s'ajoutaient ses qualités morales qui ne leur étaient pas inférieures. Un caractère noble, généreux, fort; une recherche insatiable de la sagesse; un profond besoin d'amitié; un amour vibrant du Christ, de l'Église, des fidèles; une application et une résistance surprenante au travail; un ascétisme tempéré et pourtant austère; une humilité sincère qui ne craignait pas de reconnaître ses propres erreurs (cf. ses *Confessions* et *Rétractations*). Il se consacra avec

assiduité à la lecture de l'Écriture, à la prière, aux élévations intérieures, à la contemplation.

C'est un pasteur qui se sent et se définit « serviteur du Christ et serviteur des serviteurs du Christ » (*Ep.*, 217), et en tire les conséquences extrêmes : disponibilité totale aux besoins des fidèles, désir de ne pas être sauvé sans eux (« Je ne veux pas être sauvé sans vous », *Serm.*, 17, 2), prière à Dieu pour être toujours prêt à mourir pour eux *aut effectu aut affectu* (*Mise. Agost* I, 440), plein d'amour pour ceux qui sont dans l'erreur même quand ceux-ci ne le veulent pas et même s'ils l'offensent (« Qu'ils disent ce qu'ils veulent contre nous; nous les aimons même s'ils ne le veulent pas ») (*In ps.* 36, 3, 10). C'est un pasteur au sens plein du terme.

C'est un maître qui se sent disciple et qui veut que tous soient avec lui disciples de la vérité qui est le Christ. Dans les controverses il n'apprécie qu'une victoire, celle qui est le propre de *La Cité de Dieu*, celle de la vérité. (*De civ. Dei*, 2, 29, 2). « Quant à moi je n'aurais point de répugnance, dans le doute, à chercher ni de honte, dans l'erreur, à m'instruire. C'est pourquoi que mon lecteur, s'il communie pleinement à ma certitude, fasse route avec moi. S'il se reconnaît dans l'erreur, qu'il revienne à moi, s'il m'y surprend moi-même, qu'il m'en détourne » (*De Trin.*, 1, 2, 4 - 3, 5). Il considère alors comme une grande faveur d'être corrigé même s'il ne cache pas que celui qui veut le corriger doit aussi se garder de l'erreur (*De don pers.*, 21, 55; 24, 68). Il ne veut surtout pas qu'on l'identifie à l'Église dont il se veut le fils humble et dévoué. « Serais-je peut-être [l'Église] catholique? [...] Il me suffit d'en être » (*In ps.* 36, 3, 19).

Études : O. FUSI PECCI, *Il pastore d'anime in S.A.*, Turin 1956. — M. PELLEGRINO, *S.A. pastore d'anime :* RAug. 1 (1958) 317-338. — ID., *Verus Sacerdos,* Fossano 1965. — F. VAN DER MEER, *S.A. pasteur d'âmes*, Paris 1959. — A. TRAPÈ, *Il sacerdote uomo di Dio e servo della Chiesa,* Milan 1968. — *S.A. educatore,* Pavie 1970.

Bref, tel est l'homme qui fut le plus suivi en Occident, celui qu'on peut appeler le *Père commun*. « Ce qu'Origène avait été pour la théologie scientifique du IIIe et du IVe siècle, Augustin l'a été d'une manière bien plus pure et bien plus bienfaisante pour l'*ensemble de la vie de l'Église* des siècles suivants jusqu'à l'époque moderne. Il a exercé une influence très forte non seulement sur la philosophie, la dogmatique, la théologie morale et la mystique, mais aussi sur la vie sociale et charitable, la poli-

tique ecclésiastique et le droit public, et il est devenu le grand formateur de la culture occidentale du Moyen Age » (Altaner, *op. cit.*, p. 583-584).

Comme théologien et comme polémiste, il voulut être l'interprète fidèle de l'enseignement catholique. C'est celui-ci qui reste la meilleure clef ouvrant à l'interprétation de sa pensée. « Si parfois du côté protestant on a essayé et on essaye encore de montrer que ses conceptions étaient partiellement en opposition avec l'Église, il faut bien constater avec K. Holl (*Augustin's innere Entwicklung*, 1922, 51) que "l'Église catholique l'a toujours mieux compris que ses adversaires". Le magistère ecclésiastique a rarement suivi, dans ses décisions, un auteur théologique autant que lui; cela est vrai aussi pour la doctrine de la grâce » (Altaner, *op. cit.*, p. 584).

Célestin I[er] défendit sa mémoire et le compta parmi « les plus grands maîtres » en déclarant que tout le monde l'avait toujours aimé et honoré (DS 237); à propos des problèmes de la grâce, Hormisdas (DS 366), Boniface II (DS 399), Jean II se réclamèrent tous de celui « dont l'Église romaine suit et conserve la doctrine, suivant les décisions de mes prédécesseurs » (c'est le dernier de ceux-ci qui parle, PL 66, 21). Des pontifes plus proches de nous en ont exalté la doctrine et la sainteté : Léon XIII (Acta I, 270), Pie XI (AAS, 22, 233), Paul VI (AAS, 62, 420). Cela vaut également pour les conciles : Orange, à propos du péché originel et de la grâce, Trente à propos de la justification, Vatican I à propos des rapports raison-foi et Vatican II à propos du ministère de l'Église, de la révélation et du mystère de l'homme, ont largement puisé — en particulier le premier — dans sa doctrine, montrant ainsi que celle-ci ne lui était pas propre, mais était celle de l'Église qui reconnaissait dans les idées d'Augustin son propre trésor. Il est inutile de rappeler que ce qui est en question dans ces cas, ce n'est plus l'évêque d'Hippone, mais l'Église elle-même.

Pour le reste, il demeure un penseur et un écrivain auquel les attestations répétées du magistère et l'estime durable des théologiens postérieurs — le moindre de ceux-ci n'étant pas saint Thomas — ont conféré une autorité particulière. Si celle-ci ne permet à personne de préférer son enseignement à celui de l'Église (DS, 2330; AAS 22, 232), cela n'autorise pas pour autant à mettre en doute son orthodoxie ni à nier le service incomparable qu'il a rendu à cette Église et à la civilisation chrétienne.

Le fait que, au long des siècles, son enseignement ait été interprété de façons si diverses n'est pas signe d'obscurité : Augustin n'a rien d'un auteur abscons; mais ce n'est pas non plus un écrivain aisé. Sa difficulté tient à plusieurs raisons : à la profondeur de sa pensée, à la multiplicité de ses ouvrages, à l'ampleur des questions abordées et à la façon dont il les traite, à la variété de son langage, parfois même aux tâtonnements propres aux grands initiateurs, à l'évolution même de sa pensée et au manque de systématisation; et enfin aux limites qui sont les siennes comme elles sont celles de tout homme. Seul celui qui réussit patiemment à surmonter tous ces obstacles trouvera le *véritable* Augustin, celui des écrits « dans lesquels les fidèles le retrouvent toujours vivant » (Possidius, *Vita*, 31, 8), celui de l'histoire, infiniment plus riche et plus équilibré que ne sauraient le faire penser des interprétations hâtives ou un augustinisme à la mode.

Après avoir énuméré ses écrits, nous donnerons un bref résumé de sa pensée en faisant appel à de nombreuses citations destinées à permettre au lecteur de refaire pour son compte le travail de reconstruction que nous avons tenté.

Les écrits

1. LES SOURCES

Il existe deux sources littéraires permettant de recenser ses écrits et elles sont toutes deux incomplètes : les *Retractationes* d'Augustin et l'*Indiculus* de Possidius. Augustin pensait déjà à ces *Rétractations* dès 412 (*Ep.* 143, 2) mais il ne s'y mit qu'en 426-427 (*Retract.*, 2, 4, 51 et *De doctr. christ.*, 4, 26, 53). Ce fut un long et minutieux examen de conscience portant sur toute sa production. Il divisa celle-ci en fonction de son genre littéraire : *livres, lettres* et *traités*. Il ne put recenser que les livres. Il trouva qu'il y en avait 232 couvrant 93 ouvrages. Il les classa par ordre chronologique afin que le lecteur puisse savoir « comment il avait progressé en écrivant » (*Retract.*, *prol.*, 1). Il n'eut pas le temps de classer les lettres et les traités qui constituent, sinon l'essentiel, au moins une grande partie de sa production. Outre leur valeur bibliographique, les *Rétractations* ont un autre intérêt non moins grand : outre les renseignements biographiques dont nous avons déjà parlé (p. 444), elles nous offrent au niveau doctrinal une clef nous permettant de lire ses œuvres et de connaître sa pensée ultime.

Éditions : M. 1, 1-64. — PL 32, 583-656. — P. KRÖLL, CSEL 36/2 (1902). — G. BARDY, BA 12, 274-446.

Traductions : Anglaise : M.I. BOGAN : FC 60, Washington 1968, 1-322.
Française : G. BARDY, BA 12, 275-447.
Italienne : P. MONTANARI, *I due libri delle Ritrattazioni,* Florence 1949.

Études : A. HARNACK, *Die Retraktationen A's :* Sitzungberichte des Hgl. preuss. A. der W., 1905, 1096-1131. — J. DE GHELLINCK, *Les Rétractations de St. A. :* NRTh 1930, 481-500 (a. reproduit in *Patristique et Moyen Age,* t. 3, Gembloux 1948, 341-365). — M.J. LAGRANGE, *Les Rétractations exégétiques de St. A. :* MSCA, Rome 1931, II, 373-396. — M.F. ELLER, *The Retractationes of Saint Augustine :* CH 18 (1949) 172-184. — J. BURNABY, *The Retractationes of Saint Augustine : Self-criticism or Apologia ? :* AugMag I, 1954, 85-92. — L.J. VAN DER LOF, *Augustin a-t-il changé d'intention pendant la composition des Rétractations :* AugL 16 (1966) 5-10.

Possidius ajouta à sa *Vie d'Augustin* un catalogue de ses œuvres (PL 46, 5-22 ; éd. critique A. Wilmart in MSCA 2, 161-208). Inventoriant les livres, les lettres et les traités, il recensa 1 030 écrits « sans compter ceux qu'on ne peut compter, ajoute-t-il, parce qu'il ne les a pas catalogués ». Il se réfère sans doute au catalogue des ouvrages qui se trouvaient dans la bibliothèque d'Hippone (*Retract.*, 2, 41) et dont dépendent tant l'*Indiculus* que les *Retractationes*. En dépit de ses erreurs et de ses lacunes, ce relevé n'en reste pas moins un document précieux.

Dans notre présentation des œuvres augustiniennes nous conserverons la division par genres littéraires fixée par Augustin — livres, lettres et traités — mais, pour la commodité du lecteur, nous adopterons un ordre systématique en distinguant dans la première catégorie les œuvres autobiographiques, philosophiques, apologétiques, dogmatiques, morales-pastorales, monastiques, exégétiques et polémiques.

2. LES LIVRES

1. Œuvres autobiographiques

Ce sont deux des œuvres les plus originales et les plus importantes d'Augustin : les *Confessions* et les *Rétractations*. Cf. ci-dessus p. 442.

2. Œuvres philosophiques

Ce sont les *Dialogues* (PL 32 ; NBA 3/1-2) écrits entre la conversion et l'ordination sacerdotale (386-391) à Cassiciacum, à Milan, à Rome et à Tagaste. Ils traitent des grands problèmes de la philosophie : la certitude, la béatitude, l'ordre, l'immortalité et la grandeur de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté de l'homme, la raison du mal, le maître intérieur. Ce sont des œuvres de jeunesse. Pour les éclairer et les approfondir, il faut consulter les œuvres de la maturité.

Études : Historicité : A. GUDEMAN, *Sind die Dialoge Augustins historisch ? :* Festschrift der phil hist. Vereins, Munich 1926, 16-17. — R. PHILIPPSON, *Sind die Dialoge Augustins historisch ? :* Rheinisches Museum für Philologie, 1931, 144-150. — B.L. MEULEBRŒCK, *The historical character of Augustine's Cassiciacum dialogues :* Mnem 13 (1947) 203-229. — J.J. O'MEARA, *The Historicity of the early Dialogues of Saint Augustine :* VC 5 (1951) 150-178. — O. PERLER, *Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum :* Augustinus 13 (1968) 345-352.

Pensée : D.E. ROBERTS, *The Earliest Writings : A. Companion to the Study of St. Augustine,* New York 1955, 93-126. — A. GUZZO, *Dal Contra Academicos al De vera religione,* Turin 1957. — J. MORÁN, *La teoría de la « admonición » en los Diálogos de san Augustín :* Aug 13 (1968) 257-271. — J. OROZ RETA, *Los diálogos de Casiciaco. Algunas observaciones estilísticas :* Augustinus 13 (1968) 327-344. — V. PRATOLA, *Problemi agostiniani,* L'Aquila 1969. — B.R. VOSS, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur :* Studia et Testimonia Antiqua 9, Munich 1970. — M.A. MOLINA, *Felicidad y sabiduría : Augustin en noviembre de 386 :* Augustinus 18 (1973) 355-372. — D. DOUCET, *Lux-Lumen. Le thème de la lumière dans les dial. phil. et les Conf. de S.A.,* 2 vol. Bordeaux, 1982 (thèse).

a) A Cassiciacum (novembre 386-mars 387)

1. *Contra Academicos* ou *De Academicis libri 3*. Ils réfutent le scepticisme en redonnant à l'homme l'espérance d'atteindre la vérité (*Retract.*, 1, 1, 1 ; *Ep.* 1).

Éditions : M 1, 249-296. — PL 32, 905-958. — P. KRÖLL, CSEL 63/3 (1922). — W.M. GREEN, Utrecht 1956 : Strom. Patr. et Mediaev. 2. — ID., CCL 29 (1970) 1-61. — BA 4 (1948) 14-202. — BAC 3/21 (1947) 1-233. — NBA 3, 1, 24-164.

Traductions : Allemande : E. MÜHLENBERG, Zurich-Munich 1972.
Anglaises : M.P. GARVEY, Milwaukee 1942. — D.J. KAVANAGH-E. ARBESMANN : FC 2, 1948, 103-222. — J.J. O'MEARA, ACW 12, 1951.

Espagnole : V. CAPÁNAGA : BAC 3 (n. 21) 1-234.
Française : R. JOLIVET, BA 4 (1948) 15-203.
Italiennes : L. NUTRIMENTO, Trévise 1957. — D. GENTILI : NBA 3 (1970) 25-165.
Polonaise : K. AUGUSTYNIAK : SAPF 1, Varsovie 1953.
Portugaise : V. DE ALMEIDA, Coimbra 1957.

Études : B.J. DIGGS, *St. Augustine against the Acadamicians :* Traditio 7 (1949-50) 73-93. — J. OROZ RETA : *« Contra Academicos » de San Augustín-Estudio literario :* Helmantica (1955) 131-149. — G. PFLIGERSDORFER, *Notas sobre algunos textos de san Agustín en sus obras : « Contra Academicos » y « De beata vita » :* CD 176 (1963) 464-488. — J.A. MOURANT, *Augustine and the Academics :* RAug. 4 (1966) 67-96. — C. ANDRESEN, *Gedenken zum philosophischen Bildungshorizont vor und in Cassiciacum :* Augustinus 13 (1968) 77-98. — L. CILLERUELO, *La primera meditación agustiniana :* Aug 13 (1968) 109-123. — P. VALENTIN, *Un « protreptique » conservé de l'Antiquité : le « Contra Academicos » de saint Augustin :* RSR 43 (1969) 1-26, 97-117. — P. HADOT, *Le « Contra Academicos » de saint Augustin et l'histoire de l'Académie :* École pratique de Hautes Études, sect. V, Annuaire 77 (1969-1970) 291-297. — J. O'MEARA, *Plotinus and Augustine. Exegesis of « Contra Academicos » 2, 5 :* RSPT 24 (1970) 321-337. — G. MADEC, *Pour l'interprétation du « Contra Academicos » 2, 5 :* REAug 17 (1971) 322-328. — J. DOIGNON, *Leçons méconnues et exégèse du texte du « Contra Academicos » de S.A. :* REAug 27 (1981) 67-84.

2. *De beata vita liber 1.* Dialogue tenu entre le 13 et le 15 novembre 386 montrant que le bonheur de la vie consiste dans la connaissance de Dieu.

Éditions : M 1, 298. — PL 32, 959-976. — P. KRÖLL, CSEL 63/3 (1922) 89-116. — W.M. GREEN, Utrecht 1955 : Strom. Patrist. et Mediaev. (2) 79-95. — ID., CCL 29 (1970) 65-85. — BA 4, 224-284. — BAC 1 (10) 522-666. — NBA 3/1, 182-224.

Traductions : Allemande : I. SCHWARZ-KIRCHENBAUER et W. SCHWARZ, Zurich-Munich 1972.
Anglaises : E. TOUSCHER, Philadelphie 1937. — L. SCHOPP : FC 1, 1948.
Espagnoles : V. CAPÁNAGA : BAC 1 (10) 522-666. — A. HERRERA BENES, Madrid 1955.
Française : R. JOLIVET, BA 4, 223-284.
Italiennes : B. NERI, Florence 1930. — S. CANDELA, Naples 1954. — A.M. D'ANGELO, Rome 1959. — D. GENTILI : NBA 3/1, 183-225.
Polonaise : A. SWIDEREK : SAPF 1, 1953.

Études : E. DUTOIT, *Augustin et le dialogue du « De beata vita » :* Mus Helveticum 6 (1949) 33-48. — A. VAN DUINKERKEN, *Sint Augustinus over het Gelukkige Leven :* Mensen en Meningen, 1951, 113-151. — L. ALFONSI, *Sant'Agostino « De beata vita c. 4 » :* RFIC 36 (1958) 249-254. — J. DOIGNON, *Notes de critique textuelle sur le « de beata vita »* RAug 23 (1977) 63-82.

3. *De ordine libri 2.* Examine si le mal entre aussi dans l'ordre de la Providence ; mais étant donné la complexité du problème pour les interlocuteurs, presque tout le livre est consacré à décrire l'ordre à suivre pour l'étudier (*Retract.*, 1, 3).

Éditions : M 1, 315-352. — PL 32, 977-102. — P. KRÖLL, CSEL 63/3 (1922) 121-185. — W.M. GREEN, Utrecht 1955 : Strom. Patr. et Mediaev. (2) 97-148. — ID., CCL 29 (1970) 87-137. — BA 4, 293-458. — BAC 1 (10) 680-796. — NBA 3/1, 227-357.

Traductions : Allemandes : C.J. PERL, Paderborn 1952. — E. MÜHLENBERG, Zurich-Munich 1972.
Anglaise : R.P. RUSSEL, FC 2, 1948.
Françaises : R. JOLIVET : BA 3, 302 (1948). — R. JOLIVET-E. GILSON, Paris 1955.
Italiennes : A.M. MOSCHETTI, Florence 1941. — D. GENTILI, NBA 3, 1970.
Japonaise : W. TAKAHASI, Tokyo 1954.
Polonaise : J. MODRZEJEWSKI, SAPF 1, 1953.

Études : A. DYROFF, *Ueber Form und Begriffsgehalt des augustinischen Schrift « De ordine » :* Aur Aug I, Fest. Görres-Geselschaft zum 1500 Todestage d. hl. Aug., Cologne 1930, 15-62. — I. QUILES, *La interioridad en el Diálogo agustiniano « Del Orden » :* Ciencia y Fe 11 (1955) 75-94. — A. SOLIGNAC, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du « De ordine » de saint Augustin :* APh 20 (1957) 446-465. — S.U. ZUIDEMA, *De ordo-idee in Augustinus dialog « De ordine » :* Phil Reformata 28 (1963) 1-18. — H.H. GUNERMANN, *Lit. und phil. Tradition im... « De ordine » :* RAug 9 (1974) 183. — W. HENSELLEK, *Sprachliche Notabilien in A' « De ordine » :* AAWW 120 (1983) 74-1122.6.

4. *Soliloquiorum libri 2.* Expose les conditions de la recherche et de la découverte de Dieu et propose l'argumentation en faveur de l'immortalité de l'âme (présence en elle d'une vérité immortelle). (*Retract.*, 1, 4).

Éditions : M 1, 355-386. — PL 32, 869-904. — W.H.P. MÜLLER, Berne 1954. — BA 5, 24-162. — BAC 1, 499-600. — NBA 3/1, 361-486. CSEL 89, 1985.

Traductions : Allemandes : L. SCHOPP-A. DYROFF, Munich 1938. — P. REMARK, Munich 1953[2]. — H. MÜLLER, Berne 1954. — C.J. PERL, Paderborn, 1955.
Anglaises : C.C. STARBURK, LNPF 1 ser. vol. 7, 1883 (rééd. 1956) 538-560. — R.E. CLEVELAND, Boston 1910. — Th.F. GILLIGAN, FC 2, 1948. — J.H.S. BURLEIGH, Londres 1953.
Espagnole : A. CAPÁNAGA, BAC 1, 489, 1957[3].
Française : P. DE LABRIOLLE : BA 5, 24, 1948.
Italiennes : P. MONTANARI, Florence 1930. — G. SANDRI, Brescia 1950. — A.M. D'ANGELO, Rome 1956. — A. MARZULLO, Varese-Milan 1972 (avec le texte).
Polonaise : A. SWIDEREK, SAPF 2 1953.

Études : V. LUQUE, *La oración augustiniana de ayer y de siempre :* Crisis 1 (1954) 551-572. — I. QUILES, *La interioridad agustiniana en los Soliloquios :* Ciencia y Fe 10 (1954) 25-48. — R. ACWORTH, *St. Augustine and the theological argument for the immortality of the soul :* DR (1957) 215-221. — A. VIÑAYO GONZÁLES, *Angustia y ansiedad del hombre pecador : Fenomenología de la angustia en los « Soliloquios » de San Agustín :* Studium Legionense 1 (1960) 137-256. — Q. CATAUDELLA, *I « Soliloqui » di Agostino e il libro 1° delle « Tusculanae » :* Aevum 40 (1966) 550-552. — G. RAEITHEL, *Das Gebet in den Soliloquien Augustin :* ZRG 20 (1968) 139-153 (cf. REAug 15 (1969) 285). — J. DOIGNON, *Points litigieux dans la tradition du texte du « De ordine » de S.A. :* REAug 24 (1978) 71-86 ; 25 (1979) 230-244.

b) À Milan (avant le baptême)

5. *De immortalitate animae liber 1.* Notes extrêmement concises, et de ce fait obscures, destinées à compléter le livre précédent (*Retract.*, 1, 5).

Éditions : M 1, 387-389. — PL 32, 1021-1034. — H. FUCHS, Zurich 1954. — BA 5, 170-218. — NBA 3/1, 508-546. CSEL 89, 1985.

Traductions : Allemande : H.P. MÜLLER, Zurich-Berne 1954.
Anglaises : E. TOURSCHER, Philadelphie 1937. — L. SCHOPP : FC 2 (b) 1947.
Espagnole : J. BEZIC, Buenos Aires 1954.
Française : P. DE LABRIOLLE, BA 5, 170 (1948).
Italienne : D. GENTILI, NBA 3/2, 1970, 15-133.
Polonaise : M. TOMASZEWSKI, SAPF 2, 1953.

Études : J.A. MOURANT, *Remarks on the « De immortalitate animae » :* Aug Studies 2 (1971) 213-217. — C.W. WOLFSKEEL, *Augustin über die Weltseele in der Schrift « De immortalitate animae » :* THETA-PI I (1972) 81-103. — ID., *Ist Augustin in « De immortalitate animae » von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflusst worden ? :* VC 26 (1972) 130-145.

6. *Disciplinarum libri.* Vaste encyclopédie, inspirée de celle de Varron, pour montrer comment se dégager des choses matérielles pour monter vers Dieu. Augustin n'acheva que le *De grammatica* (perdu) et plus tard le *De musica*. Certaines notes des autres œuvres en projet (dialectique, rhétorique, géométrie, arithmétique, philosophie) sont également perdues, « mais je pense que certains les ont » (*Retract.*, 1, 6).

c) À Rome (automne 387-juillet ou août 388)

7. *De quantitate animae liber 1.* Diverses questions concernant l'âme. Étudie en particulier sa spiritualité et son ascension progressive vers la contemplation (*Retract.* 1, 8).

Éditions : M 1, 401-440. — PL 32, 1035-1080. — BA 5, 226-396. — BAC 3 (21) 532-664. — NBA 3/2, 1-132. — CSEL 89 1985.

Traductions : Allemandes : C.J. PERL, Paderborn 1960. — K.H. LUTCKE-G. WEIGEL, Zurich-Munich 1973.
Anglaises : J.J. MCMAHON, FC 2(b) 1947. — J.M. COLLERAN : ACW 9 1964[2]. — F.E. TOURSCHER, Philadelphie 1933 (avec texte latin).
Espagnole : E. CUEVAS, BAC 3, 532 1947.
Française : P. DE LABRIOLLE, BA 5, 226, 1948.
Italienne : D. GENTILI, NBA 3/2, 1976 (avec le texte).
Polonaise : D. TURKOWSKA, SAPF 2 1953.

Études : A. CATURELLI, *Los grados de perfección del alma según San Agustín :* Sapientia 9 (1954) 254-271. — A. BENITO Y DURÁN, *El diálogo de la cuantivalencia del alma de San Agustín :* Augustinus 7 (1962) 175-202.

8. *De libero arbitrio libri 3.* Commencés à Rome et achevés à Hippone entre 391 et 395. Longue discussion sur l'origine du mal et sur des problèmes connexes : liberté, loi morale, existence de Dieu, prescience divine. Ouvrage extrêmement important (et très discuté) pour la comparaison entre les positions augustiniennes antérieures et postérieures à la controverse pélagienne.

Éditions : M 1, 560-564. — PL 32, 1221-1310. — W.M. GREEN, CSEL 74 (1956), le même auteur in : CCL 29 (1970) 211-321. — BA 6, 136-470. — BAC 3 (21) 248-520. — NBA 3/2, 156-376.

Traductions : Allemandes : C.J. PERL, Paderborn 1962[2]. — W. THIMME, Zurich 1962.
Anglaises : M. PONTIFEX, ACW 22, 1955. — A.S. BENJAMIN-L.H. HACKSTAFF, Indianapolis 1964. — R.P. RUSSEL, FC 54, 1968.
Espagnole : E. SEIJAS, BAC 3, 248, 1947.
Française : F.J. THONNARD : BA 6, 1952.
Italiennes : P. MONTANARI : Bag 21, 1939. — G. BARAVALLE, Rome 1960. — D. GENTILI : NBA 3/2, 1976.
Japonaise : IMAIZUMI SÂBURÔ, Tokyo 1966.

Études : P. SÉJOURNÉ, *Les conversions de saint Augustin d'après le « De Libero arbitrio » :* RSR 25 (1951) 243-264 ; 333-363. — H. DE LUBAC, *Note sur saint Aug. « De libero arbitrio 3, 20, 65 » :* AugMag 3, 279-286. — A. TRAPÈ, *Un celebre testo di S. Ag. su « l'ignoranza e la difficoltà » e l'« op. imp. contra Jul. » : ibid.*, 2, 795-803. — R.J. O'CONNELL, *« De libero arbitrio », I, Stoicism revisited :* Aug Studies 1 (1970) 49-68. — A. TRAPÈ, *Introd. gen. :* NBA 3/2, 7-29 (1976). — Cf. la bibliographie sur les thèmes de la liberté, du mal, de l'existence de Dieu.

d) À Tagaste (388-391)

9. *De musica libri 6.* Traité sur le rythme que devait compléter un autre sur la mélodie (*Ep.* 101, 3-4). Le livre VI apprend à s'élever des chiffres transitoires au chiffre immuable qui est Dieu (*Retract.*, 1, 6-11).

Éditions : M 1, 443-540. — PL 32, 1081-1194. — BA 7, 20-478. — NBA 3/2, 400-706. — G. MARZI, Florence 1969.

Traductions : Allemande : C.J. PERL, Paderborn 1940, 1962[3].
Anglaise : R. CATESBY, Taliaferro, FC 2, 1948.
Française : G. FINAERT-F.J. THONNARD, BA 7, 1947.
Italiennes : G. MARZI, Florence 1969. — D. GENTILI, NBA 3/2, 1976.
Polonaise : D. TURKOWSKA, SAPF 4, 1954.

Études : F. AMERIO, *Il « De musica » di Sant'Agostino,* Turin 1929. — K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources,* Paris 1933. — H. DAVENSON [= H.I. MARROU] *Traité de la musique selon l'esprit de Saint Augustin,* Neuchâtel 1942. — A.I.H. VINCENT, *Analyse du traité de métrique et de rythmique de st. Aug. intitulé « De musica »,* Paris 1949. — K. MAYER BAER, *Psychologic and Ontologic Ideas in Augustine's « De musica » :* Jour. of Aesth. and Art Criticism 11 (1952-53) 224-230. — C. DEL GRANDE, *S. Agostino e la musica :* Rassegna Musicale 3 (1953) 269-277. — A. SQUIRE, *The Cosmic Dance. Reflections on the « De musica » of St. Augustine :* Blackfriars 35 (1954) 477-484. — C.J. PERL, *Augustinus und die Musik :* AugMag 3, 439-452. — H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris 1958[2]. — W. TAKAHASHI, *On st. Augustine's « De Musica » :* Sophia (Tokyo) 8 (1959) 79-89.

10. *De magistro liber 1.* Dialogue d'Augustin avec son fils Adéodat où il montre qu'il n'y a pas de maître capable d'enseigner à l'homme le savoir sinon le maître intérieur, Dieu. Important pour l'étude de la pédagogie (*Retract.*, 1, 12).

Éditions : M 1, 541-564. — PL 32, 1193-1220. — G. WEIGEL, CSEL 77/4 (1961) 3-55. — K.-D. DAUR, CCL 29 (1970) 157-203. — BA 6, 42-152. — BAC 3 (21) 682-756. — NBA 3/2, 726-794.

Traductions : Anglaises : J.M. COLLERAN, ACW 9, 1950. — R.P. RUSSELL : FC 59, 1968, etc.
Allemandes : H. HORNSTEIN, Dusseldorf 1957. — C.J. PERL, Paderborn 1974[2].
Espagnoles : M. MARTINEZ, BAC 3, 1971. — L. BACIERO, Salamanque 1972.
Française : F.J. THONNARD, BA 6, 14 1952.
Italiennes : D. BASSI, CPS 1941. — A. FAGGI-M. CASOTTI, Brescia 1951, 1958[2]. — G. CAPASSO, Rome 1953. — ID., Naples 1953. — M. GORETTI, Florence 1957. — A. MURA, Rome 1965. — V. LOMBARDO, Padoue 1968. — D. GENTILI : NBA 3/2, 1976.
Polonaise : J. MODRZEJEWSKI, SAPF 3, 1953.
Portugaise : R. RICCI, Porto Alegre 1956.

Études : F.X. EGGERSDORFER, *Die hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für der Geschichte der Bildung,* Fribourg Br. 1907. — M. CASOTTI, *Il « De magistro » di Sant'Agostino e il metodo induttivo :* SAg XV cent., Milano 1931, 57-74. — L. ALLEVI, *I fondamenti della pedagogia nel « De Magistro » di S. Ag. e San Tommaso :* SC 45 (1937) 545-561. — A. TOURSCHER, *St. Augustine, the Christian Schoolman :* Aug Studies (New York) 1967[2]. — J.M. COLLERAN, *The treatises « De magistro » of St. Augustine and St. Thomas,* Rome 1945. — B. NARDI, *Il pensiero pedagogico del Medioevo,* Florence 1956. — G. BELLOTTI, *L'educazione in s. Agostino,* Bergame 1963. — M. CASOTTI, *Il « De magistro » di S. Ag. e San Tommaso,* Brescia 1963. — L.R. PATANÈ, *Il pensiero pedagogico di S. Ag.,* Bologne 1967. — L. ALFONSI, *S. Ag. e i metodi educativi dell'antichità :* Studi Romani 19 (1971) 253-263. — G. MADEC, *Analyse du « De Magistro » :* REAug 21 (1975) 63-71.

3. Œuvres apologétiques

Nous entendons par là tous les ouvrages qui défendent la foi chrétienne contre les païens et contre ceux qui la nient au nom de la raison.

1. *De vera religione liber 1.* Écrit à Tagaste en 390. La vraie religion doit permettre de rendre honneur au Dieu Trinité. Elle ne se trouve ni chez les païens ni chez les hérétiques, mais dans l'Église catholique, l'unique « orthodoxe », c'est-à-dire « gardienne intégrale de la vérité ». Le dualisme manichéen est absurde. Dieu guide les hommes au salut par la force de la raison et par l'autorité de la foi. Même les vices introduisent l'homme à la recherche de Dieu. Le plan de salut s'accomplit à travers l'histoire et la prophétie : vrai petit chef-d'œuvre qui contient en germe beaucoup d'idées de *La Cité de Dieu* (*Retract.*, 1, 13).

Éditions : PL 34, 121-172. — W.M. GREEN, CSEL 72/2 (1961). — K.-D. DAUR, CCL 32 (1962) 169-260. — S. CORASSALI, Palerme 1935. — D. BASSI, CPS 11, Turin 1942. — BA 8, 22-190. — BAC 4 (30) 68-208.

Traductions : Allemandes : C.J. PERL, Paderborn 1957, 1974³. — W. THIMME, Zurich-Stuttgart 1962.
Anglaise : J.H. BURLEIGH, *Of True Religion,* Chicago 1959.
Espagnoles : V. CAPÁNAGA : BAC 4 (30) 69-209. — L. BACIERO : Perficit 3, 51-53 (1972) 301-336.
Française : J. PEGON, BA 8 (1951).
Italiennes : S. COLOMBO, Turin 1925, 1945⁸. — D. BASSI, Florence 1930. — S. CORASSALI, Turin 1930. — ANONYME, Sienne 1931. — A. NENO, Florence 1933. — C. MARZIOLI, 1935, 1954³. — D. BASSI, Florence 1935, 1952². — F.M. BONGIOANNI, Milan-Vérone 1938. — P. ROTTA, Turin 1938. — D. BASSI, CPS 11, Turin 1942. — G. CAPASSO, Rome 1953.

Études : A. VECCHI, *Il concetto di filosofia e il problema del corso storico nel « De vera religione » di S. Ag. :* Actes XIᵉ Congr. Int. Phil. (14), 282-291. — G. FOLLIET, *« Miscela » ou « Miseria » (Aug. « De vera rel. » 9, 16) :* REAug 14 (1968) 27-46. — W. HENSELLEK et P. SCHILLING, *De vera religione, Werkindex,* Vienne, 1980.

2. *De utilitate credendi liber 1* (391). C'est le premier ouvrage d'Augustin prêtre. Il contient une analyse aiguë des relations entre raison et foi et une démonstration de la vérité de la foi catholique : celle-ci n'est pas aveugle, car elle se fonde sur des arguments irréfutables (*Retract.*, 1, 14).

Éditions : M 8, 45-70. — PL 42, 65-92. — J. ZYCHA, CSEL 25/1 (1891) 3-48. — BA 8, 208-300. — BAC 4 (30) 828-898. — D. BASSI, CPS 3, Turin 1936.

Traductions : Allemande : C.J. PERL, Paderborn 1966.
Anglaises : C.L. CORNISCH, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 347-366. — ID., New York 1948 (rééd.). — L. MEACHER, FC 2, New York 1948. — J. BURLEIGH, *Earlier Writings,* Philadelphie, Londres 1953.
Espagnole : BAC 4 (30) 829-899.
Française : J. PIGON, BA 8, 209-301.
Italiennes : N. CASACCA, Bologne 1918, Florence 1930. — D. BASSI, *op. cit.*

Études : P. BATIFFOL, *Autour du « De utilitate credendi » de St. Aug. :* RBibl 14 (1917) 9-53. — T. DE CASTRO, *El método apologético agust. en el libro « De util. credendi » :* ReligC 4 (1931) 112-119.

3. *De fide rerum quae non videntur liber 1.* Traite du même sujet que l'ouvrage précédent. Il est postérieur aux lois d'Honorius de 399. Pour l'authenticité, cf. *Ep.* 231, 4.

Éditions : M 6, 141-150. — PL 40, 171-180. — BA 8, 310-340. — BAC 4 (30) 794-816. — M.F. McDONALD, PSt 84, Washington 1950.

Traductions : Anglaises : C.L. CORNISCH, LNPF, vol. 3, ser. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 337-343. — M.F. McDONALD, *op. cit.*
Espagnole : H. RODRIGUEZ, BAC 4 (30) 795-817.
Française : J. PIGNON, BA 8, 311-341.

4. *De divinatione daemonum liber 1* (406-408). Compare les prédictions attribuées aux démons et les prophéties (*Retract.*, 2, 30).

Éditions : M 6, 505-514. — PL 40, 581-592. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 597-618. — BA 10, 654-692.

Traductions : Anglaise : R. WENTWORTH BROWN, FC 27, New York 1955, 417-440.
Française : J. BOUTET, BA 10, 655-693.
Hollandaise : H.J. GEERLINGS, *De antieke daemonologie en Augustinus'...,* Gravenhage 1953, 113-139.
Études : T.G. TER HAAR, *De divinatione daemonum :* MiscAug, Rotterdam 1930, 323-340.

5. *Quaestiones expositae contra paganos n. 6* de 406-412, éditées parmi les lettres : *Ep.* 102. Réponses à six questions (sur la résurrection, le moment de la religion chrétienne, la distinction entre les sacrifices païens et les sacrifices chrétiens) du philosophe

Porphyre (que prendront à parti beaucoup de pages de *La Cité de Dieu*).

Éditions : M 121, 273-287. — PL 33, 370-386. — GOLDBACHER, CSEL 34/2 (1898) 554-577. — NBA 21, 950-992.

Traduction : Italienne : L. CARROZZI, NBA 21, 951-993.

6. *De civitate Dei libri 22.* Autre chef-d'œuvre d'Augustin, peut-être le plus grand. Synthèse de sa pensée philosophique, théologique et politique. C'est un des ouvrages les plus importants de la littérature chrétienne et universelle. L'auteur lui-même le qualifie d'« œuvre longue et ardue », d'« œuvre gigantesque ». Il y travailla de 413 à 426 environ et le publia progressivement (les trois premiers livres en 414, le 4e et le 5e en 415, du 6e au 10e en 417. Il rédigeait le 14e en 418-419). Mais l'œuvre répond toujours au même dessein initial unique (*De civ. Dei,* 1, 35-36). Augustin l'écrivit après le sac de Rome en 410, événement qui exacerba les accusations païennes contre les chrétiens. L'ouvrage se divise en deux parties : la première (livres 1-10) est destinée à réfuter la religion païenne ; la seconde (livres 11-22) à exposer et à défendre la foi chrétienne. La première partie elle-même comprend deux sections : l'une souligne l'impuissance *sociale* du paganisme (livres 1-5), l'autre son impuissance *spirituelle*. La seconde partie est divisée en trois sections de quatre livres chacune : elles exposent respectivement l'*origine*, le *cours* et les *destinées* des deux cités, celle de Dieu et celle du monde. La construction est parfaite, même s'il y a beaucoup de digressions dues à des raisons accidentelles (*Retract.*, 2, 43 ; *Ep.* 212/A ; 184/A).

L'idée centrale est celle de la providence divine qui éclaire et guide l'histoire de l'humanité. Celle-ci se partage entre deux cités fondées sur deux amours, celui de soi et celui de Dieu. Le drame de l'histoire comporte cinq actes : la création, le péché des anges et de l'homme, la préparation de la venue du Christ, l'Incarnation et l'Église, la destinée finale. Pour chacun de ces actes, Augustin aborde et résout à la lumière de la raison et de la foi — et donc en faisant conjointement appel à la philosophie et à la théologie — les grands problèmes de l'histoire, ceux des origines, de l'existence du mal, de la lutte entre le bien et le mal, de la victoire du bien sur le mal, de la destinée éternelle. *La Cité de Dieu* fut extrêmement lue et eut une influence immense sur le Moyen Age. La bibliographie est extraordinairement complexe et abondante : signe de sa valeur durable et de son actualité.

Éditions : M 7, 1. — PL 41, 13-804. — B. DOMBART, Teubner, Leipzig 1892-1898 ; 1905-1908³. — E. HOFFMANN, CSEL 40 (1899-1900). — J.E.C. WELDON, Londres 1924. — B. DOMBART-A. KALB, CCL 47-48 (1955). — G.E. MCCRACKEN et alii, LCL 411-417 (1957-1972). — BA 33-37. — BAC 17 (171-172). — NBA 5, 1-2.

Traductions : Allemandes : A. SCHRÖDER, BKV² 1911-16. — C.J. PERL, Salzburg 1951-53. — W. THIMME, Zurich 1955. — J. BERNHART, Stuttgart 1955.
Anglaises : J. HEALEY, Farran 1900. — J. HEALEY-E. BARKER, Londres-Toronto 1945³. — M. DODS, New York 1950². — D.B. ZEMA-G.G. WALSH-G. MONAHAN-D.J. HONAN, FC 8 14 24, New York 1950-54. — E. BARKER, New York-Londres 1957. — Ph. LEVINE-W.M. GREEN-D.S. WIESEN-G.E. MC CRACKEN-E.M. SANFORD et alii, LCL 411-417, Londres 1972.
Espagnole : S. SANTAMARTA y M. FUERTES, BAC XVI-XVII (171-172), Madrid 1977³.
Françaises : M. SAISSET, Chartres 1869. — P. DE LABRIOLLE-J. PERRET, Paris 1941-46. — L. MOREAU-G. BARDY, Corbeil 1949. — G. BARDY-G. COMBES, BA 33-37, Paris 1959-60.
Grecque : A. DALEZIOS, Athènes 1954-56.
Hollandaise : J. WYTZES, Kampen 1947.
Italiennes : C. GIORGI : BiblAg 4-7, Florence 1927-30. — C.A. COSTA : CPS, Turin 1939. - C. BORGOGNO, Rome 1963³.
Polonaise : W. KUBICKI, Poznan 1930-1934.
Portugaise : O. PAES LEME-R. AZZI, São Paulo 1961.
Russe : Académie de Kiev, Kiev 1890 (rééd. Bruxelles 1974).
Süédoise : Sv. LIDMAN, Om Gudsstaten 1921, 1964⁵.
Tchèque : M. PATOPRSTY, Vojtecha 1948.

Études : Les études sur *La Cité de Dieu* sont innombrables. En plus des répertoires bibliographiques généraux, S.M. DEL ESTAL, *Historiografía de la Ciudad de Dios de 1928 a 1954 :* CD (1955) 647-774. — E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de St. Aug. :* EtAug 1962. — ID., *Supplément bibl. sur l'ecclésiologie de St. Aug :* REAug 17 (1971) 177-182. — G. HASENHOR, *Les traductions romanes du De civ. Dei. I La traduction italienne :* Rev Hist Textes 5 (1975) 169-238.

Au sujet de l'occasion et de la structure de l'œuvre cf. : F. CAYRÉ, RT 35 (1930) 487-507. — U.A. PADOVANI, Milan 1931. — E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu,* Paris-Louvain 1952. — A. VEGA : CD 167 (1955) 13-51. — A. VECCHI, *Introduzione al « De civ. Dei »,* Modène 1957. — P. BREZZI, *Analisi e interpretazione del « De civ. Dei » di S. Ag.,* Tolentino 1960. — J.C. GUY, *Unité et Structure logique de la « Cité de*

Dieu » de st. Aug. : EtAug, Paris 1961. — J. LAMOTTE : AugL 11 (1961) 434-469. — J. DIVJAK, *A. erster Brief...* : Latinität und alte Kirche, Vienne (1977) 56-70.

Problèmes philosophiques : P. MONNOT, *Essai de synthèse philosophique d'après le XIe livre de la Cité de Dieu* : Arch Phil 7 (1930) 142-185. — J.H.S. BURLEIGH, *The City of God. A Study of St. Aug.'s Philosophy,* Londres 1949. — U.A. PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia,* Brescia 1953. — C. BOYER, *La Cité de Dieu source de la phil. aug.* : CD 167 (1955) 53-65. — G. BUENO MARTÍNEZ, *Lectura lógica de la CdD* : Rev Fil, Madrid, 14 (1955) 67-93. — F. CASADO, *El repudio de la filosofía antigua en la CdD* : CD 167 (1955) 67-93. — C. VACA, *Puntos para una psicología del pecado en la CdD* : CD 167 (1955) 269-282. — F.J. THONNARD, *La philosophie de la CdD* : REAug 2 (1956) 403-426. — A. MUÑOZ ALONSO, *Concepto agustiniano de la filosofía en la CdD* : S. Ag., Estudios y Coloquios, Saragosse 1960, 35-47. — R. MARTIN, *The two cities in Aug.'s political philosophy* : Journ Hist. of Ideas 33 (1972) 195-216. — W. RORDORF, *St. Aug. et la tradition philosophique antifataliste à propos du De civ. Dei 5, 1-11* : RELA 51 (1973) 23-24. — M.F. SCIACCA, *Fil. e teol. della storia in S. Ag.,* Pavie 1974 (Atti Sett. Ag. Pavese IV) 29-42.

Problèmes religieux : F.G. SILHER, *From Augustus to Augustine,* Cambridge 1923. — P. LABRIOLLE (DE), *La réaction païenne...* Paris 1934. — A. SCHÜTZ, *Gott in der Geschichte,* Salzburg-Leipzig 1936. — H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt,* Berlin 1938. — C. ZIMARA, *Die Lehre del hl. Aug. über die sogenannte Zulassungen Gottes* : Div-Thomas 19 (1941) 269-294. — W. ZIEGENFUSS, *Aug. Christliche Transzendenz in Gesellschaft und Geschichte,* Berlin 1948. — A. QUAQUARELLI, *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Ag.,* Milan 1952. — R. LORENZ, *Die Herkunft des augustin. « Frui Deo »* : ZKG 64 (1952-53) 34-60. — E. CASTELLI, *I presupposti di una teologia della storia,* Milan 1952. — G. SOLERI, *Alla ricerca di una teologia della storia* : Città di Vita 9 (1954) 19-37. — F.J. THONNARD, *Science et Sagesse dans la CdD* : CD 167 I (1955) 511-524. — E. STAKEMEIER, *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Aug. als Apologie der Kirche,* Paderborn 1955. — J. OROZ DE LA CONSOLACIÓN, *Introdución a una « Theologia » agustino-varroniania, vista desde la CdD* : CD 167, I (1955) 459-473. — NAZARIO DE S. TERESA, *La CdD, filosofía de la mística* : CD 167, II (1955) 151-178. — J.I. ALCORTA ECHEVARRIA, *El ordo amoris y la aversio a Deo en la diálectica de las dos ciudades* : CD 167, III (1955) 125-150. — E.D. CARRETERO, *Antropología teológica de la CdD* : CD 167, II (1955) 193-268. — U. DOMINGUEZ DEL VAL, *El martirio, argumento apologético en la CdD* : CD 167, I (1955) 527-542. — J. PÉPIN, *La théologie tripartite de Varron* : REAug 2 (1956) 265-295. — P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par st. Aug.* : RAug 1 (1958) 149-184. — A. WACHTEL, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aur. Aug.,* Bonn 1960. — A. VON CAMPEN-

HAUSEN, *Aug. und der Fall von Rom* : Tradition und Leben, Tübingen 1960, 253-271. — A.D.R. POLMAN, *The Word of God according to St. Aug.,* Londres 1962. — R. THOUVENOT, *St. Aug. et les Païens* : Latomus 70 (1964) 682-690. — Y.-M. DUVAL, *St. Aug. et les persécutions de la deuxième moitié du IVe siècle* : MSR 23 (1966) 175-191. — J.A. MC CALLIN, *The Christological Unity of St. Aug's De civ. Dei* : REAug 12 (1966) 85-109. — J.F. ORTEGA MUÑOZ, *Doctrina de s. Ag. sobre la tolerancia en materia de religión* : CD 179 (1966) 618-646. — D. LANGE, *Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Aug. De civ. Dei* : EvangTh 28 (1968) 430-441. — A. BENOÎT, *Remarque sur l'eschatologie de St. Aug.* : Festschr E. Stähelin, Bâle 1969, 1-9. — R.A. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the theology of st. Aug.,* Cambridge 1970. — E. TESELLE, *Aug. the theologian,* Londres 1970. — J.F. O'GRADY, *Priesthood and Sacrifice in the City of God* : Augustinus 11 (1971) 27-44. — A. SCHINDLER, *Querverbindungen zwischen Aug. theologischer und Kirchenpolitischer Entwicklung 390-400* : ThZ 29 (1973) 95-116. — E. TESELLE, *Aug.'s Strategy as an Apologist,* Villanova 1974. — G. MADEC, *Tempora Christiana : Scientia Aug.,* Würzburg 1975, 112-136.

Ecclésiologie : E. SALIN, *Civitas Dei,* Tübingen 1926. — V. STEGEMANN, *Aug. Gottesstaat,* Tübingen 1926. — R. FRICK, *Die Geschichte der Reich-Gottesgedanken in der alten Kirche bis zu Origenes und Aug.,* Giessen 1928. — F. CAYRÉ, *La Cité de Dieu* : RT 35 (1930) 487-507. — W.J.M. MULDER, *Gottesstaat und Gottesreich* : MiscAug, Rotterdam 1930, 212-219. — J. PANGE, *La Cité de Dieu de St. Aug.,* Paris 1930. — P.M. VÉLEZ, *Las dos ciudades de s. Ag.* : Religión y Cultura 23 (1933) 161-192. — W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit...,* Stuttgart 1951. — E. HIPPEL, *Aug. Lehre vom Gottesstaat* : Neues Abendland 6 (1956) 476-485. — J. GÖTTE, *Vorsehungsgedanke und Vorsehungsglaube des hl. Aug.* : Jahresbericht des Canisius Kollege (1950-51) 22-71. — P. GALEANI, *Provvidenza e beni temporali secondo S. Ag.,* Rome 1952. — A. ADAM, *Der manichäische Ursprung der Lehre von der zwei Reiche bei Aug.* : ThLitZ 77 (1952) 385-390. — E. GILSON, *Les Métamorphoses de La Cité de Dieu,* Louvain-Paris 1952. — B.M. MELCHIOR, *Two Loves that built two Cities* : Teacher's Scrapbook 48 (1953) 237-240. — A. LAURAS-H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de st. Aug.* : ÉtAug, Paris 1953, 97-160. — E. HENDRIKX, *Der betekenis van Aug.'s De civ. Dei voor Kerk en Staat,* Groningen-Djakarta 1954. — J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Aug.* : AugMag 2, 965-979. — A. LAURAS-H. RONDET, *Deux cités : Jérusalem et Babylone* : CD 167, I (1954) 117-150. — J. STRAUB, *Die geschichtliche Stunde des hl. Aug.* : CD 167, I (1954) 571-583. — D. PESCE, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico,* Florence 1957. — E. HENDRIKX, *Die Bedeutung von Aug. De civ. Dei für Kirche und Staat* : Aug 1 (1961) 79-93. — R. B. BARR, *The two Cities in st. Aug.* : Laval 18 (1962) 211-229. — HOLSTEIN, *Le peuple de Dieu d'après la Cité de Dieu* : Mel V. Capánaga, I, Madrid 1967, 193-208. — T. MATSUDA,

The City of God in Aug. : Mel Thought 10 (1968) 23-41. — J. CAMPOS, *La CdD según la mente y sentir de los Padres de la Iglesia* : CD 184 (1971) 495-579.

Problèmes moraux, sociaux et politiques : B. SEIDEL, *Die Lehre des hl. Aug. vom Staate*, Breslau 1910. — O. SCHILLING, *Die Staat und Soziallehre des hl. Aug.*, Fribourg-en-Brisgau 1910[2]. — P. MONCEAUX, *St. Aug. et la guerre* : *L'Église et le droit de guerre*, Paris 1913. — O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Fribourg-en-Brisgau 1914. — J.M. FIGGIS, *The political aspect of St. Aug.'s De civ. Dei.*, Londres 1921. — U. SCHRŒDER, *Aug. Ansicht vom christlichen Staat als Glied der Civ. Dei*, Greifswald 1922. — J. BOURGEOT, *Aug. Phil. des Friedens und des Kriegs*, Leipzig 1926. — G. COMBÈS, *La doctrine politique de st. Aug.*, Paris 1927. — Ch. DAWSON, *St. Aug. and his age* : A. Monum. to st. Aug. XV cent., Londres 1930. — Y. DE LA BRIÈRE, *La conception de la paix et de la guerre chez st. Aug.* : RevPhil 1 (1930) 557-572. — A. ZIVKOVIC, *Civitas terrena kod Sw. Aug.* : Bogoslov Smotra 18 (1930) 51-66. — F.X. MILLAR, *The significance of st. Aug.'s criticism of Cicero's Definition of the State* : Phil Perennis, Regensburg 1930, 99-112. — H.X. ARQUILLIÈRE, *Observations sur l'augustinisme politique* : RevPhil 1 (1930) 539-556. — G. ROBERTI, *Il diritto romano in S. Ag.* : RFN 23 (1931) 305-366. — L. KOSTERS, *Le droit des gens chez st. Aug.* : Rev Droit Int Leg 14 (1933) 31-61, 282-317, 637-676. — C.V. VON HORN, *Beiträge zur Staatslehre St. Aug. nach De civ. Dei*, Breslau 1934. — F.E. TOURSCHER, *War and Peace in st. Aug.'s De civ. Dei*, Washington 1934. — R. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de st. Aug. à nos jours*, Paris 1935. — E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. — N.H. BAYNES, *The political Ideas of St. Aug.'s De civ. Dei*, Londres 1936. — G. CERIANI, *Giustizia e libertà nella CdD*, Venegono Inf. 1941. — A.G. KIS, *Gedanken des hl. Aug. über die Sklaverei...*, Vienne 1942. — T. SERRA, *Il Derecho y el Estado en s. Ag.*, Madrid 1944. — A.S. TRUYOL, *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de s. Ag.* : Verdad y Vida 2 (1944) 308-336; 513-531. — H.F. FRIBERG, *Love and Justice in political Theory. A Study of Aug.'s definition of the Commonwealth*, Chicago 1944. — J. HIDALGO, *El concepto de Imperio en s. Ag.* : Arbor 1 (1944) 430-438. — F. CAYRÉ, *La philosophie de la paix* : AnThA 6 (1945) 149-173. — M.L. VANESSE, *Le concept de societas et quelques notions connexes dans le De civ. Dei* : (thèse doct. Louvain). — M. LANSEROS, *El Derecho y el Estado en s. Ag.* : Rev Esp Der Can 1 (1946) 521-530. — J.K. RYAN, *The Augustinian Doctrine of Peace and War* : Amer Eccl. Rev 116 (1947) 401-421. — M.G. RIBERA, *El concepto de la Ley eterna, ley natural y ley positiva en la CdD* : Jus 18 (1947) 121-127. — R. MELLI, *Il concetto di autorità in S. Ag.* : Lecce 1948. — A. FERRAIOLO, *Il pensiero politico di S. Ag. e S. Tommaso*, S. Agata di Puglia 1950. — V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello stato in s. Ag.*, Padoue 1951. — F.E. CRANZ, *The development of Aug.'s ideas on society before the Donatist Controversy* : HThR 47 (1954) 255-316. — H.J. DIESNER, *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Aug.*, Halle 1954. — P. BREZZI, *Una civitas terrena spiritualis come ideale storico-politico di S. Ag.* : AugMag 2, 915-922. — Th. CAMELOT, *St. Aug. Doctor of Peace* : Cross and Crown 6 (1954) 69-80. — C. CARY-ELWES, *Peace in the City of God* : CD 167 (1955) 417-430. — J. ZARAGÜETA, *Perspectiva ética de la CdD* : CD 167 (1954) 285-311. — H. RONDET, *Pax, tranquillitas ordinis* : CD 167 (1955) 343-364. — P.L. VERDÚ, *Persona y comunidad en la CdD* : CD 167 (1955) 299-309. — Q. TOSATTI, *Ag. e lo stato Romano* : Studi Romani 3 (1955) 532-547. — C.J. PERL, *Ueber die Wertphilosophie Aug. Ein Versuch axiologischer Einführung in den Gottenstaat* : CD 167 (1955) 113-123. — G. KEHNSCHERPER, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei*, Halle 1957. — E.H. BROOKES, *The City of God and the Politics of Crisis*, Toronto 1960. — D.X. BURT, *Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia religiosa* : Augustinus 5 (1960) 369-404. — S. COTTA, *La città politica di S. Ag.*, Milan 1960. — H.J. DIESNER, *Die Ambivalenz des Friedensgedankens und der Friedenspolitik bei Aug.* : Wissen Zeitschr : Halle 10 (1961) 877-880. — B. LOHSE, *Aug. Wandlung in seiner Beurteilung des Staates* : SP 6 (1962) 447-475. — A.H. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Aug.*, New York, Londres 1963. — R.A. MARKUS, *Saeculum. Hist. and Society in the Theol. of St. Aug.* : Londres 1970. — E. SOTO, *Lineamenta juris crim. in doctrina S. Aug.*, Rome 1972. — E.L. FORTIN, *Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de St. Aug.* : RechAug 8 (1972) 231-260.

Temps et histoire : U.A. PADOVANI, *La CdD di S. Ag. Teologia e non filosofia della storia* : S. Ag., Milan 1931, 220-263. — P. BRÜNNER, *Zur Auseinandersetzung zwischen antiken und christlichen Zeit und Geschichtsverständnis bei Aug.* : ZThK 14 (1933) 55-81. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964[3]. — G. CATALDO, *La filosofia della storia nel De civ. Dei.*, Bari 1950. — H.I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Aug.*, Paris-Montréal 1950. — G. AMARI, *Il concetto di storia in S. Ag.*, Rome 1951. — J. DANIÉLOU, *Philosophie ou théologie de l'histoire* : Dieu vivant 19 (1951) 127-136. — R. BERLINGER, *Zeit und Zeitlichkeit bei Aur. Aug.* : AtHA 13 (1953) 260-279. — E. CASTELLI, *I presupposti di una teologia della storia*, Milan 1953. — P. CHIOCCHETTA, *Teologia della storia*, Rome 1953. — A. FERRABINO, *S. Ag. e la religione della storia* : Humanitas 9 (1954) 959-965. — J. HUBAUX, *St. Aug. et la crise cyclique* : AugMag, II, 943-950. — P. LETURIA, *Las coordenadas de la historia universal en la historiología de s.Ag.* : Misiones Extr., Burgos 1954, 16-32. — J. CHAIX RUY, *Antihistorisme et théologie de l'histoire* : RAug 1 (1958) 301-315. — A.H. WACHTEL, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aur. Aug.*, Bonn 1960. — F.M. SCHMÖLZ, *Historia sacra et profana bei Aug.* : FThSt 8 (1961) 308-321. — M. ELICES, *Función historiológica de paz, principalmente en*

el libro XIX de la CdD : CD 177 (1964) 77-85. — G.L. KEYES, *Christian Faith and the Interpretation of History. A Study of St. Aug.'s Phil. of History,* Lincoln 1966. — F. DIAZ DE CERIO, *La hist. según s. Ag.* : Perficit 1 (1968) 351-402. — D. LANGE, *Zum Verhältnis von Geschichtsbild und Christologie in Aug. De civ. Dei* : Evang. Theol 28 (1968) 430-441. — H.I. MARROU, *Théologie de l'histoire,* Paris 1968. — T. ORLANDI, *Il De civ. Dei di Ag. e la storiografia di Roma* : Studi Romani 16 (1968) 17-29. — J. PEGUEROLES, *Sentido de la historia según s. Ag.* : Augustinus 16 (1971) 239-261. — P. PRINI, *Autobiografia e storia del mondo nel pensiero di s. Ag.* : Provvidenza e Storia, Pavie 1974, 15-27. — M. FERRINI, *La visione agostiniana della città politica* : Humanitas 32 (1977) 3-17.

Le cadre et l'influence de « La Cité de Dieu » : S. Augustin et Rome : P. GEROSA, *S. Ag. e l'imperialismo romano* : MiscAug, II, Rome 1931, 977-1040. — J.D. BURGER, *Aug. et la ruine de Rome* : RevThPh 30 (1942) 177-194. — H. VON CAMPENHAUSEN, *Aug. und der Fall von Rom* : Universitas 2 (1947) 257-268. — V. PÖSCHL, *Aug. und die Röm. Geschichtsauffassung* : AugMag, II, Paris 1955, 957-963. — J. STRAUB, *Aug. Sorge um die Regeneratio Imperii* : Hist Jahrb 73 (1954) 34-60. — J. WYTZES, *Aug. en Rome* : Hermeneus 26 (1954) 41-50. 68-73. — F.G. MAYER, *Aug. und das antike Rom,* Stuttgart 1955. — A. MANDOUZE, *St. Aug. et la religion romaine* : RAug 1 (1958) 187-223. — M.J. WILKS, *Roman Empire and Chr. State in the Civ. Dei* : Mel. Capánaga, I, Madrid 1967, 489-510. — P. COURCELLE, *Mille nocendi artes* : Mel. P. Boyancé, Rome 1974, 219-227. — G. CANNONE, *Il sermo de exc. Urbis di S. Ag.* : VetChr 12 (1975) 325-346.

L'influence du « De civitate Dei » : F. TOURNIER, *Les deux Cités dans la littérature chrétienne* : Études 123 (1910) 644-665. — E. BERNHEIM, *Die Augustinische Geschichtsauschauung...* : Zeitschr der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. 33 (1912) 309-335. — C. CALCATERRA, *S. Ag. nelle opere di Dante e del Petrarca* : RFN 23 (1931) 422-499. — G.R. GARCIA DE CASTRO, *Paulo Orosio, discípulo de S. Aug.* : Bol Univ Granada 3 (1931) 3-28. — S. VISMARA, *La storia in S. Ag. e in G.B. Vico* : RFN 23 (1931) 115-166. — U. MARIANI, *Le teorie politiche di S. Ag. e il loro influsso sulla scuola agostin. del sec. XIV,* Florence 1933. — R. RÉGOUT, *La doctrine de la guerre juste de St. Aug. à nos jours,* Paris 1935. — H.X. ARGUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique...,* Paris 1956[2]. — P. BREZZI, *L'influenza di S. Ag. sulla storiografia e sulle dottrine politiche del medio evo* : Humanitas 9 (1954) 977-989. — F. CAYRÉ, *St. Aug. initiateur de l'école d'Occident* : Giorn. Metaf. 9 (1954) 449-463 — U.A. PADOVANI, *Storicismo teologico agostin.* : Humanitas 9 (1954) 966-977. — A. RAMOS MOTTA, *S. Ag. na obra de P. Orósio* : Filosofia 1 (1954) 35-40. — B. SMALLEY, *John Ridewall's commentary on De civ. Dei* : Medium Aevum 25 (1956) 140-153. — U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del s. XIV,* Rome 1957. — J. RATZINGER, *Die Geschichtstheol. del hl. Bonaventura,* Munich 1959. — G. TAVARD, *Le thème de la Cité de Dieu dans le prot. américain* : REAug 5 (1959) 207-221. — P.P. GEROSA, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana...,* Turin 1966. — E. TRŒLTSCH, *Aug. il cristianesimo antico e il medioevo* (trad. Tessitore), Naples 1970. — P. BREZZI, *Il superamento dello schema agostin. nella storiogr. medievale,* Turin 1975. — G. MORRA, *L'agostinismo medievale e S. Bonaventura* : Quest Stor Filos, I, Brescia 1975, 579-615. — M.C. ROSE, *Aug.'s Thought and Present Day Christianity* : Thomist 39 (1975) 49-64.

4. Œuvres dogmatiques

Sous ce titre il faut mentionner :

1. De fide et symbolo liber 1. Contient l'explication du Symbole donnée en octobre 393 devant les évêques africains réunis en concile à Hippone *in secretario Basilicae pacis* (*Retract.*, 1, 17). Important pour connaître les débuts de la doctrine trinitaire d'Augustin.

Éditions : M 6, 151-164. — PL 40, 181-196; J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 1-32. — BA 9, 18-24.

Traduction : *Allemande* : C.J. PERL, Paderborn 1968.
Anglaise : J. BURLEIGH, *Earlier Writings,* Philadelphie-Londres 1953.
Française : J. RIVIÈRE, BA 9, 19-75.

2. De diversis quaestionibus octoginta tribus liber 1. Réponses données entre 388 et 396 au cours de conversations familières à des questions à lui posées de nature philosophique, dogmatique, exégétique. Déjà évêque, Augustin les fit réunir en un volume (*Retract.*, 1, 26).

Éditions : M 6, 1-80. — PL 40, 11-100. — A. MUTZENBECHER, CCL 44/A (1975) 11-249. — BA 10, 52-378.

Traduction : *Française* : J.-A. BECKAERT, 10, 53-379.

3. De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri 2. C'est un ouvrage exégétique mais son importance dogmatique est très grande. Adressé à Simplicianus, évêque de Milan, successeur d'Ambroise (donc après le 4 avril 397), il contient l'explication de questions tirées de l'épître aux Romains et du livre des Rois. Le premier livre est indispensable pour la doctrine de la grâce : corrigeant une erreur précédente, Augustin y affirme clairement la nécessité et la gratuité de la grâce pour le commencement de la foi et le désir de la conversion (*Retract.*, 2, 1).

Éditions : M 6, 81-120. — PL 40, 101-148. — A. MUTZENBECHER 44 (1970). — BA 10, 410-470. — BAC 9 (79) 60-168.

Traductions : Espagnole : V. CAPÁNAGA, BAC 9 (79) 61-169.
Française : J. BOUTET, BA 10, 411-578.

Études : T. SALGUEIRO, *La Doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité A. Simplicien,* Strasbourg, 1925 (thèse). — A. ZEOLI, *La teologia agostiniana della grazia fino alle « Quaest. ad Simpl. »* Naples, 1963.

4. *Ad inquisitionem Januari libri 2* (*Ep.* 54-55), vers 400. Sur les coutumes et les rites chrétiens (*Retract.*, 2, 20).

Éditions : voir *Lettres.*

5. *De fide et operibus liber 1,* de 413. Augustin y montre que la foi ne suffit pas, mais qu'il faut les œuvres. C'est sur ce principe que devait se modeler la catéchèse pré et post-baptismale.

Éditions : M 6, 165-192. — PL 40, 197-230. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 33-97. — BA 8, 354-450.

Traductions : Anglaises : G. LOMBARDO, *S. Augustine's « De Fide et operibus »,* Cath. Univ. of America 1951. — R.J. DEFERRARI : FC 27 (1955).
Française : J. PÉGON, BA 8, 355-460.
Italienne : R. CALZECCHI ONESTI, *Sant'Agostino. Fede Operante,* Vicenza 1965.

6. *De videndo Deo liber 1* (*Ep.* 147) de 413. Traite de la vision de Dieu par les yeux du corps (cf. *De civ. Dei*, 22, 29 ; *Retract.*, 2, 41).

Éditions : voir *Lettres.*

7. *De praesentia Dei liber 1* (*Ep.* 187) de 417. Traité sur l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes (*Retract.*, 2, 49).

Éditions : voir *Lettres.*

8. *Enchiridion ad Laurentium*, ou *De Fide, spe et caritate liber 1,* vers 421. Manuel de théologie construit sur les trois vertus théologales et donnant l'explication du Symbole (foi), de l'oraison dominicale (espérance) et des préceptes moraux (charité). Synthèse brève et claire de la pensée d'Augustin (*Retract.*, 2, 63).

Éditions : M 6, 195-242. — PL 40, 231-290. — O. SCHEEL, Tübingen 1903, 1937[3]. — E. EVANS, CCL 46 (1966) 49-114. — BA 9, 103-326. — BAC 4 (30) 462-634.

Traductions : Allemandes : P. SIMON, Paderborn 1962[2]. — J. BARBEL, Düsseldorf 1960. — S. MITTERER, BKV[3] 1925.
Anglaises : J.F. SHAW, LNPF vol. 3 sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 237-276. — L.A. ARAND, ACW 3, 1947. — B.M. PEEBELS, FC 2, New York 1947, 369-472. — E. EVANS, Londres 1953. — A.C. OUTLER, Londres-Philadelphie 1955. — H. PAOLUCCI, Chicago 1961.
Espagnole : V. CAPÁNAGA, BAC 4 (30) 463-635.
Française : A. RIVIÈRE, BA 9, 103-327.
Hollandaises : C. BLŒMEN, Rœrmond 1930. — A. SIZOO-G.C. BERKOUWER, *Augustinus over het Credo. Het Enchiridion en andere geschriften over het apostolisch Symbol,* Kampen s.d. (1941).
Italiennes : A. THONNA-BARTHET, *L'Enchiridion, manuale della fede, della speranza e della carità,* Florence 1931. — E. DE NICOLA-M.F. SCIACCA, *Le virtù teologali,* Fossano 1971.
Polonaise : Wl. BUDZIK, Varsovie 1952.

Études : M.F. SCIACCA, *Riflessioni sull'« Enchiridion » di S. Ag.* : Aug Studies 2 (1971) 105-113.

9. *De cura pro mortuis gerenda liber 1,* de 424-425. Réponse à Paulin de Nole sur le culte des morts et l'utilité d'ensevelir ceux-ci près des mémoriaux des martyrs (*Retract.*, 2, 64).

Éditions : M 6, 515-532. — PL 40, 591-610. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 619-660. — BA 2, 384-452.

Traductions : Allemande : G. SCHLACHTER-R. ARBESMANN, Würzburg 1975.
Anglaises : M.H. ALLES, Londres 1914. — H. BROWNE, LNPF, vol. 3, ser. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 539-551. — R.J. DEFERRARI : FC 27 (1955).
Française : G. COMBÈS, *op. cit.*, 385-453.
Italiennes : C. GIORGI, Florence 1927. — R. CALZECCHI ONESTI, *La cura e il culto dei morti,* Vicenza 1962.

Études : N. SPACCAPELO, *Il « De cura pro mortuis gerenda » di S. Ag. Annotazioni di antropologia :* SC 100 (1972) 98-115. — L.J. VAN DER LOF, *De san Agustín a san Gregorio de Tours. Sobre le intervención de los mártires :* Augustinus 19 (1974) 35-43.

10. *De octo Dulcitii quaestionibus liber 1*, écrit peu après le précé-

dent (425). Seule la 5e réponse, sur l'élection de David, est originale. Les autres répètent des ouvrages précédents (*Retract.*, 2, 65).

Éditions : M 6, 121-140. — PL 40, 147-170. — BA 10, 583-642.

Traductions : Anglaise : J. DEFERRARI, FC 16, 423-466.
Française : G. BARDY, *op. cit.*, 589-649.

Études : Pour la datation (cf. A. MUTZENBECHER, *Zur Datierung von Augustinus « De octo Dulcitii qq. » :* SE 19 (1969-70) 365-379.

11. De Trinitate libri 15. Autre chef-d'œuvre d'Augustin, sa principale œuvre dogmatique qui a exercé une influence décisive sur la théologie trinitaire occidentale. Il rédigea l'ouvrage en deux temps : les douze premiers livres furent publiés à son insu et à son grand regret entre 399 et 412, les autres et la rédaction finale vers 420. Le plan est le suivant : livres 1-4 : théologie biblique de la Trinité ; livres 5-7 : théologie spéculative et défense du dogme ; livre 8 : introduction à la connaissance mystique de Dieu ; livres 9-14 : recherche de l'image de la Trinité dans l'homme ; livre 15 : synthèse et conclusion de l'ouvrage. Dans celui-ci on trouve donc à la fois l'exposé du dogme, sa défense, sa formulation, son illustration et sa contemplation. Les aspects les plus originaux sont la doctrine des relations, l'explication « psychologique », les propriétés personnelles du Saint-Esprit (l'Esprit Saint procède comme Amour) et le lien posé entre le mystère trinitaire et la vie de la grâce (*Retract.*, 2, 15).

Éditions : M 8, 749-1004. — PL 42, 819-1098. — W.J. MOUNTAIN, CCL 50/50A (1968). — BA 15/16. — BAC 5 (39). — NBA 4.

Traductions : Allemandes : M. SCHMAUS, BKV[3] 1935. — ID., Munich 1951 (Anthologie).
Anglaises : W.G.T. SHEDD, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 1-228. — J.F. SHAW, New York 1905. — J. BURNABY, Philadelphie 1955. — S. MC KENNA, FC 45, Washington 1963.
Espagnole : L. ARIAS, BAC 5 1956[2].
Française : M. MELLET-T. CAMELOT-E. HENDRIKX-P. AGAËSSE-J. MOINGT, BA 15-16, Paris 1955.
Italiennes : P. MONTANARI, Bibl. Ag 10, Florence 1932-1935. — G. BESCHIN, NBA 4 1973.
Polonaise : M. STOKOWSKA-J.M. SZYMUSIAK, Prisma Ojcòw Kòsciola 25, Poznan 1963.

Études : J. STIGLMAYR, *Zur Trinitätspekulation und Trinitätsmystik des hl. Augustinus :* ZAM 4 (1929) 168-172. — J. PLAGNIEUX, *Influence de la lutte antipélagienne sur le « De Trinitate » ou christocentrisme de saint Augustin :* AugMag 2 (1955) 817-826. — M. SCHMAUS, *Die Denkform Augustins in seinem Werk « de Trinitate » :* SAM, Munich 1962. — D.I. HASSEL, *Method and Scientia in St. Aug. A Study of Books VIII to XV in his « De Trinitate »,* St. Louis 1963. — K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate » :* Schriften zur Theologie 4 (1964) 103-133. — B. ALTANER, *Kleine Patristische Schriften :* TU 83, Berlin 1967 (rassemble les écrits sur les sources augustiniennes). — E. HILL, *Karl Rahner's Remarks on the Dogmatic Treatise « De Trinitate » and St. Augustine :* AugStudies 2 (1971) 67-80. — ID., *St. Augustine's « De Trinitate ». The doctrinal significance of its structure :* REAug 19 (1973) 277-286.
Pour une bibliographie plus complète, cf. v.g. NBA 4, CXVIII ss.

5. Œuvres morales et pastorales

Sous ce titre il faut mentionner :

1. De mendacio liber 1, de 395 : l'auteur lui-même le juge « obscur et compliqué », mais non inutile (*Retract.*, 1, 27).

Éditions : M 6, 419-446. — PL 40, 487-518. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 411-466. — BA 2, 234-304. — BAC 12 (121) 530-606.

Traductions : Espagnole : R. FLÓREZ, BAC 12 (121) 531-607.
Française : G. COMBÈS, BA 2, 235-305.
Italiennes : N. CASACCA, Bologne 1920. — D. BASSI, Rome 1930.

2. Contra mendacium liber 1, de 420-421 : reprend le thème du mensonge et montre qu'il est illicite.

Éditions : M 6, 447-474. — PL 40, 517-548. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 469-528. — BA 2, 314-374. — BAC 12 (121) 614-688.

Traductions : Allemande : P. KESELING, Würzburg 1953.
Anglaises : H. BROWNE, LNPF 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 481-500. — J. JAFFEE, FC 16, 111-138.
Espagnole : R. FLÓREZ, BAC 12 (121) 615-689.
Française : G. COMBÈS, BA 2, 315-375.

3. De agone christiano liber 1, écrit au début de l'épiscopat. Manuel de vie chrétienne pour l'instruction des gens simples. Il contient l'explication du Symbole (avec la liste des erreurs à éviter) et tire les préceptes moraux de l'exemple du Fils de Dieu (*Retract.*, 2, 3).

Éditions : M 6, 245-262. — PL 40, 289-310. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 101-138. — BA 1, 372-434. — BAC 12 (121) 475-524.

Traductions : *Allemandes* : C.J. PERL, *Der christliche Kampf*, Vienne 1948. — A. HABITZKI, *Aur. Aug. Der christliche Kampf und die christliche Lebensweise*, Würzburg 1961.
Anglaise : R.P. RUSSEL, FC 2, 315-353, New York 1974.
Française : B. ROLAND-GOSSELIN, BA 1, 373-435.
Polonaise : W. BUDZIK, Varsovie 1952.

Étude : A. D'ALÈS, *De agone christiano* : Greg 11 (1930) 131-135.

4. *De catechizandis rudibus liber 1*, écrit vers 400. Manuel d'introduction catéchétique riche d'intuitions pédagogiques (*Retract.*, 2, 14).

Éditions : M 6, 263-296. — PL 40, 309-348. — G. KRÜGER, Tübingen 1909. — C.S. WILLIS, Londres 1912. — J. CHRISTOPHER, Washington 1926. — I.B. BAUER, CCL 46 (1969) 121-178. — BA 11, 18-146.

Chronologie : L.J. VAN DER LOF, *The Date of the « Catechizandis rudibus »* : VC 14 (1962) 198-204.

Traductions : *Allemandes* : E. ERNESTI, Paderbon 1902. — F. AUER, Innsbruck 1927, S. MITTERER, BKV³ 1925. — H. ROHDE, Heidelberg 1965.
Anglaises : S.D.F. SALMOND, LNPF vol. 3 sér. 1, New York 1887 (revue 1956) 282-314. — E. Ph. BARKER, Londres 1912. — J. CHRISTOPHER, PSt, Washington 1926. — ID., ACW 2, Westminster (Md) 1946², réédité à Chicago en 1966. — H. FARMER, *St. Augustine on Catechizing* : The Life of the Spirit 13 (1958-1959) 172-181.
Espagnole : J. OROZ RETA : Helmantica 22 (1971) 5-176.
Française : J. COMBÈS-J. FARGUES, BA 11, 19-147.
Hollandaises : F. VERMUYTER, Anvers-Eindhoven 1928. — PP. AGOSTINIANI, *Sint Augustinus, Het eerste geloofsonderricht*, Nijmegen 1955.
Italiennes : N. CASACCA, Bologne 1918. — G. DE LUCA, Florence 1923. — S. COLOMBO, Turin 1933. — G. GRAVINA-B. NARDI, *Il pensiero pedagocico...*, Florence, 1956. — A. MURA, Brescia 1956. — V. PALAZZOLO, *Sant' Agostino. La pedagogia del maestro interiore*, Bologne 1961 (traduction partielle). — R. CALZECCHI ONESTI, *Sant' Agostino. Educazione al cristeanesimo*, Vicenza 1967.
Polonaise : W. BUDZIK, Varsovie 1929, 1952².

Études : G.C. NEGRI, *La disposizione del contenuto dottrinale nel « De catech. rudibus » di S. Ag.*, thèse de doctorat, Pont. Aten. Salesiano, Rome 1961. — D. GRASSO, *Saint Augustin évangélisateur* : Parole et Mission 6 (1963) 357-378. — G. OGGIONI, *Il « De catech. rudibus » di S. Ag., catechesi per i lontani* : SC 91 (1963) 117-126. — R. CORDOVANI, *Il « De catech. rudibus » di S. Ag. Questioni di contenuto e di stile* : Aug 6 (1966) 489-527. — ID., *Lo stile nel « De catech. rudibus » di S. Agostino* : Aug 8 (1968) 280-311. — C. PRZYDATEK, *L'annuncio del Vangelo nello spirito del dialogo. Studio storico-teologico sulla predicazione missionaria secondo l'opuscolo di S. Ag. « De catech. rudibus »*, Rome 1971. — F. CAMPO DEL POZO, *La catequesis pastoral en el « De catech. rudibus »* : Estudio Agustiniano 7 (1972) 105-127. — A. ETCHEGARAY CRUZ, *Le rôle du « De catech. rudibus » de saint Augustin dans la catéchèse missionnaire dès 710 jusqu'à 847* : SP 11, Berlin 1972, 316-321. — P. SINISCALCO, *Christum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla « narratio » del « De catech rudibus » di S. Ag.* : Aug 14 (1974) 605-623. — J.B. ALLARD, *La natura du « De cat. rud. » de s.A.*, Rome 1976 (Un. Laterano). — J.P. BELCHE, *Die Bekehrung zum Christentum nach des hl. Aug. Büchelein « De catech. rudibus »* : AugL 27 (1977) 26-29, 333-363; 28 (1978) 255-287.

5. *De bono conjugali liber 1*, écrit aux environs de 401. Il se rattache à la controverse déclenchée par Jovinianus et souligne la dignité et les bienfaits du mariage (*Retract.*, 2, 22).

Éditions : M 6, 319-340. — PL 40, 373-396. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 185-231. — BA 2, 24-86. — BAC 12 (121) 40-118. — NBA 7/1, 10-62.
Traductions : *Allemande* : A. MAXSEIN, Würzburg 1949.
Anglaises : C.L. CORNISH, LNPF, vol. 3 sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 397-413. — T. WILCOX, FC 21, 1-51.
Espagnole : G. GARCIÍA, BAC 12 (121) 33-119.
Française : G. COMBÈS, BA 2, 25-87.
Hollandaise : M. RUHE, Amsterdam 1941.
Italiennes : R. CALZECCHI ONESTI, Vicence 1966. — M. PALMIERI, NBA 7/1, 11-63.

6. *De sancta virginitate liber 1*, écrit aussitôt après le précédent. Il enseigne à estimer la virginité sans déprécier le mariage, et à cultiver l'humilité pour la maintenir (*Retract.*, 2, 23).

Éditions : M 6, 341-368. — PL 40, 397-428. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 233-343. — BA 3, 196-312. — BAC 12 (121) 138-228. — NBA 7/1, 74-158.

Traductions : *Allemande* : I. DIETZ, Würzburg 1952.
Anglaises : C.L. CORNISH, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 417-438. — J. MCQUADE, FC 27, New York 1955, 133-212. — ID., Boston 1962.

Espagnoles : M. de Aranzadi-G. Oteo, Madrid 1948. — F. de Vizmanos, Madrid 1949. — L. Cilleruelo, BAC 12 (121) 139-227. — G. Erce, Monachil 1955.
Françaises : J. Saint-Martin-J.-M. Perrin, Paris 1955, 121-176. — J. Saint-Martin, BA 3, 197-312.
Italiennes : R. Calzecchi Onesti, Vicence 1966. — V. Tarulli, NBA 7/1, 75-159.

Études : P.J. Heerinckx, *Divi Aug. tractatus « De sancta virginitate » :* Ant 6 (1931) 37-58. — D. Riccardi, *Verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di S. Agostino*, Rome 1961. — G. Oggioni, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, Venegono 1963. — J.M. Leonet, *Situación de la virginidad en la espiritualidad agustiniana :* RAE 6 (1965) 215-245. — J. Fernandez Gonzales, *Teologia de la virginidad en san Agustín :* RAE 7 (1966) 231-250.

7. De bono viduitatis liber seu epistola vers 414. Lettre sur le mérite du veuvage à la veuve Julia, mère de la vierge Démétriade (Possidius, *Indic.* X, 5)

Éditions : M 6, 369-386. — PL 40, 429-430. — J. Zycha, CSEL 41 (1900) 303-343. — BA 3, 320-390. — BAC 12 (121) 232-278. — NBA 7/1, 168-218.

Traductions : Allemande : A. Maxsein, Würzburg 1952.
Anglaises : L. Cornish, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 457-477. — M.C. Eagen, FC 16, 265-319.
Espagnoles : L. Cilleruelo, BAC 12 (121) 233-279. — M. de Aranzadi-J. Oteo, Madrid 1946.
Française : J. Saint-Martin, BA 3, 321-391.
Italienne : V. Tarulli, NBA 7/1, 169-219.

8. De continentia liber 1. Traité sur la vertu et sur le don divin de la continence (*Ep.* 231, 7 ; *Indic.* X, 6) composé vers 395 ou, selon des études plus récentes, après 412 ; cf. REAug 5 (1959) 121-127.

Éditions : M 6, 297-318. — PL 40, 349-372. — J. Zycha, CSEL 41 (1900) 139-183. — BA 3, 110-188. — BAC 12 (121) 284-336. — NBA 7/1, 326-380.

Traductions : Allemande : P. Keseling, Würzburg 1949.
Anglaises : C.L. Cornish, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 379-393. — M.F. McDonald, FC 16, 181-231. — Id., Boston 1962.

Espagnole : L. Cilleruelo, BAC 12 (121) 285-337.
Française : J. Saint-Martin, BA 3, 111-189.
Hollandaise : M. Ruhe, Amsterdam 1941.

9. De patientia liber 1, de 415. Traité parallèle au précédent : la vertu et le don divin de la patience (*Ep.* 231, 7).

Éditions : M 6, 533-546. — PL 40, 611-626. — J. Zycha, CSEL 41 (1900) 663-691. — BA 2, 462-510. — BAC 12 (121) 436-472.

Traductions : Allemande : J. Martin, Würzburg 1956.
Anglaises : H. Browne, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 527-536. — L. Meagher, FC 16, New York 1952, 233-264.
Espagnole : L. Cilleruelo, BAC 12 (121) 437-473.
Française : G. Combès, BA 2, 463-511.

10. De conjugiis adulterinis libri 2, de 420. Montre l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère ; mais l'auteur doute de la pleine valeur de sa démonstration (*Retract.*, 2, 57).

Éditions : M 6, 387-418. — PL 40, 451-486. — J. Zycha, CSEL 41 (1900) 347-410. — BA 2, 96-226. — BAC 12 (121) 342-430. — NBA 7/1, 230-316.

Traductions : Allemande : J. Schmid, Würzburg 1949.
Anglaise : Ch.T. Huegelmeyr, FC 27, New York 1955, 53-132.
Française : G. Combès, BA 2, 97-227.
Italiennes : A. Festa, Vicence 1967. — M. Palmieri, NBA 7/1, 231-317.

Études : H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971.

11. Contra Hilarium liber 1 (perdu), écrit en 399 pour défendre la pratique du chant des psaumes pendant la célébration eucharistique (*Retract.*, 2, 11).

6. *Œuvres monastiques*

1. Regula ad servos Dei, bref mais riche recueil de judicieuses normes monastiques, le premier en Occident. Les discussions autour de ce précieux « livret » ne portent pas sur l'authenticité augustinienne du texte, mais sur sa destination originale : fut-il destiné à des moniales (*Ep.* 211) ou aux « serviteurs de Dieu » de la première communauté d'Hippone (Possidius, *Vita*, 5, 11) ? En fait, à part quelques variantes et le passage du genre masculin

au féminin, le texte est le même. La critique moderne considère comme plus probable la seconde hypothèse, encore qu'on ne soit pas arrivé à la clarté définitive.

Éditions : M 1, 789-794. — PL 32, 1377-1384. — A.C. VEGA, El Escorial 1933. — L. VERHEIJEN, *La Règle de S.A. :* I, *Tradition manuscrite,* II, *Recherches historiques,* Paris 1967 : texte I, 417-437 (meilleure édition).

Traductions et commentaires : Allemands : A. ZUMKELLER, Würzburg 1956. — W. HÜMPFER, Würzburg 1968.
Anglais : J.C. RESCH, DE PERE (Wisc.) 1961. — T.A. HAND, Dublin 1956. — F.E. TOURCHER-R.P. RUSSEL, Villanova 1942.
Espagnols : A. MANRIQUE, Madrid-El Escorial 1965. — A. TRAPÈ, *La regla de San A.,* Madrid 1978.
Français : F. CAYRÉ, Paris 1943. — A. SAGE, *La Règle de saint Augustin,* Paris 1971[2].
Hollandais : K. RUTS, Westmalle 1932. — T.J. VAN BAVEL, Averbode 1971.
Italiens : R. CALZECCHI ONESTI, Vicence 1966. — A. TRAPÈ, Milan 1971. — G. TURBESSI, Rome 1974.
Polonais : P. MARKIEWICZ, Czestochowa 1948.

2. *De opere monachorum liber 1,* vers 401 ; adressé aux moines de Carthage. Il montre la nécessité pour les moines de vaquer, non seulement à la prière, mais aux travaux manuels, à moins d'en être empêchés par la maladie, le ministère pastoral ou une raison d'études. Il contient la théologie du *ora et labora* qui a eu une influence considérable sur le monachisme occidental (*Retract.,* 2, 21).

Éditions : M 6, 475-504. — PL 40, 547-582. — J. ZYCHA, CSEL 41 (1900) 529-596. — BA 3, 400-514. — BAC 12 (121) 696-770.

Traductions : Allemandes : R. ARBESMANN, Würzburg 1972. — K.S. FRANK, *Frühes Mönchentum im Abendland,* Zurich-Munich 1975, 35-106.
Anglaises : H. BROWNE, LNPF, vol. 3, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 503-524. — M.S. MULOWNEY, FC 16, New York 1952, 321-394. — ID., Boston 1962 (la même traduction).
Espagnole : L. CILLERUELO, BAC 12 (121) 697-771.
Française : J. SAINT-MARTIN, BA 3, 401-515.

Études : J. POPA, *Il lavoro manuale dei monaci secondo il trattato « De opere monachorum » di s. A. :* Studii Teologice 5 (1953) 495-512 (en roumain). — L. CILLERUELO, *Los monjes de Carthago y S. Ag. :* CD 169 (1956) 456-463. — G. FOLLIET, *Des moines euchites à Cartage en 400-401 :* SP II, 386-399, Berlin 1957. — L. CILLERUELO, *Nota sobre el agostinismo de los mojnes de Cartago :* CD 172 (1959) 365-370. — J.M. DEL ESTAL, *Desacertada opinión moderna sobre los monjes de Cartago :* CD 172 (1959) 596-616. — R. ARBERSMANN, *The Attitude of Saint Augustine toward Labor,* dans *The Heritage.* Rome, 1973, 245-259. — D. NEIMAN-M. SCHATKIN, *The Heritage of the Early Church :* Orientalia Chr. Analecta 195, Rome 1973, 245-259.

7. Œuvres exégétiques

Elles sont nombreuses et variées.

a) Ouvrages généraux :

1. *De doctrina christiana libri 4.* La première partie (jusqu'à 3, 25, 36) fut écrite en 397 ; la seconde en 426-427, au moment de la publication de l'œuvre complète. Très important pour trois raisons : la synthèse dogmatique fondée sur l'*uti* et le *frui* (I), qui servira de modèle aux *Sententiae* médiévales ; la doctrine du signe et de l'interprétation de l'Écriture (II et III) ; les principes et les exemples de l'éloquence sacrée (IV) (*Retract.,* 2, 4).

Éditions : M 3/1, 1-92. — PL 34, 15-122 (cf. 47, 1221 s.). G.M. GREEN, CSEL 89 (1963) 3-169. — J. MARTIN, CCL 32 (1962) 1-167. — BA 11, 168-538. — BAC 15 (168) 54-348.

Traductions : Allemandes : P.S. MITTERER, BKV[3] 49, 1925, 1932[2]. — G. ARBESMANN, Würzburg 1972.
Anglaises : J.J. CAVIGAN, FC 2, New York 1947, 19-235. — J.F. SHAW, Chicago-Londres... 1952. — D.W. ROBERTSON, New York 1958.
Espagnoles : D. RUIZ BUENO, Madrid 1947. — B. MARTIN, BAC 15 (168) 55-349.
Française : G. COMBÈS-J. FARGUES, BA 11, 169-539.
Hollandaises : F. VERMUYTEN, Bruxelles-Mechelen 1924. — A. SIZOO, Delft 1933.
Italienne : M. BELLI, Milan 1920.

Études : G. ISTACE, *Le livre 1er du « De doctrina christiana » de saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en œuvre :* ETL 32 (1956) 289-330. — J. OROZ RETA, *El « De doctrina christiana » o la retórica cristiana :* EC 3 (1956) 452-459. — E. HILL, *De doctrina christiana. A Suggestion :* SP, VI, 443-446, Berlin 1962. — U. DUCHROW, *Zum Prolog von Augustins « De Doctrina Christiana » :* VC 17 (1963) 165-172. — ID., *Sprachverständnis u. biblisches Hören bei A.,* Tubingen 1965. — G. CASATI, *De Doctrina Christiana :* Aug 6 (1966) 18-44. — E. KEVANE, *Augustine's*

« De doctrina Christiana » ; A Treatise on Christian Education : RAug 4 (1966) 97-133. — C.P. MAYER, *« Res per signa ». Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift « De doctr. christiana » und das Problem seiner Datierung* : REAug 20 (1974) 100-112. — C. SCHÄUBLIN, *Zum Text von Augustin « De Doctrina Christiana »* : WSt 8 (1974) 173-181. — A. PINCHERLE, *Sulla composizione del « De doctrina christiana » di s. A.* : Storiografia e Storia, Misc. E. Duprè Theseider, Rome 1974, 541-559. — ID., *S. Agostino : tra il « De doctrina christiana » e le « Confessioni »* : Archeologia classica 16-17 (1973-1974) 555-574. — M. AVILÉS BARTINA, *Algunos problemas fundamentales del « De doctrina christiana »* : Augustinus 20 (1975) 83-105. — H.J. SIEBEN, *Die « res » der Bibel. Eine Analyse von Augustinus « De doctr. christ. I-III »* : REAug 21 (1975) 72-90. — A. AVILÈS BARTINA, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas* : Augustinus 22 (1977) 101-149.

b) Sur l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament Augustin a particulièrement prêté attention à la Genèse. Il en a repris quatre fois l'interprétation, deux fois en un sens allégorique (en plus de l'ouvrage indiqué ci-dessous, voir *Confess.*, 12-13), et deux fois en un sens littéral.

2. *De Genesi adversus Manichaeos libri 2,* écrits à Tagaste vers 398 et destinés à priver les manichéens de leurs arguments contre la Genèse. Rencontrant beaucoup de difficultés pour une interprétation littérale, Augustin recourt souvent à l'interprétation allégorique (*Retract.*, 1, 10 ; *De Gen. ad litt.*, 8, 5).

Éditions : M 1, 645-684. — PL 34, 173-220. — BAC 15 (168) 360-490.

Traduction : *Espagnole* : B. MARTIN, BAC 15 (168) 361-491.

Études : ZACHER A., *De Genesi contra Manichaeos. Ein Versuch Augustinus, die ersten drei Kapitel von Genesis zu erklären und zu verteidigen,* thèse Pont. Univ. Gregoriana, Rome 1962. — P. ABULESZ, *Aur. Aug. « De Genesi contra Manichaeos libri duo »,* (thèse) Vienne 1972.

3. *De Genesi ad litteram liber imperfectus.* Première tentative d'interprétation littérale menée vers 393 et tout de suite abandonnée. Elle conduit jusqu'à Gn 1, 26 (*Retract.*, 1, 18).

Éditions : M 3/1, 93-116. — PL 34, 219-246. — J. ZYCHA, CSEL 28/1 (1894) 457-503. — BAC 15 (168) 500-564.

Traduction : *Espagnole* : B. MARTIN, BAC 15 (168) 501-565.

4. *De Genesi ad litteram libri 12.* La composition de cette œuvre, une des plus importantes d'Augustin, dura de 401 à 415, mais on a des raisons de croire que les neuf premiers livres (peut-être même les onze) ont été composés à une époque relativement proche de la première date (*De Gen. ad litt.* 9, 7, 12). L'explication va jusqu'à Gn 3, 24. Les livres 6, 7, 10 contiennent un long traité d'anthropologie. On trouve dans cet ouvrage un vaste exposé de la création simultanée et des raisons séminales (*Retract.* 2, 24).

Éditions : M 3/1, 117-234. — PL 34, 245-486. — J. ZYCHA, CSEL 28/1 (1894) 3-435. — BA 48/49. — BAC 15 (168) 576-1270.

Traductions : *Française* : P. AGAËSSE-A. SOLIGNAC, BA 48/49.
Espagnole : B. MARTIN, BAC 15 (168) 577-1271.
Russe : Kiev 1893-1895.
Allemande : H.U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1960. — C.J. PERL, Paderborn 1961 (lib. I-VI), Paderborn 1964 (lib. VII-XII).

Études : J.H. TAYLOR, *The Text of Augustine's « De Genesi ad Litteram »* : SJMS 25 (1950) 87-93. — J. PÉPIN, *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10, 21) de saint Aug., et ses origines plotiniennes* : RHPR 34 (1954) 373-400. — J. PEGUEROLES, *La teoría agustiniana de la illuminación en el « De Genesi ad litt. » (Libro XII)* : Estudio Ag 7 (1972) 575-588. — G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse,* Paris 1972. — Cf. A. SOLIGNAC, BA 48-49 notes complém. et bibliographie. — M.M. GORMAN, *A Study of the lit. Interpretation of Genesis,* Toronto, 1975 (thèse).

5. *Locutionum in Heptateuchum libri* 7 et *Quaestionum in Heptateuchum libri* 7, où Augustin explique les expressions les moins usitées, et donc les moins intelligibles, des sept premiers livres de l'Écriture, et où il pose, et souvent résout, les questions soulevées par leur lecture (*Retract.*, 2, 54-55).

Éditions : a) M 3/1, 325. — PL 34, 485-546. — J. ZYCHA, CSEL 28/1 (1894) 507-629. — J. FRAIPONT, CCL 33 (1958) 381-465. — b) M 3/1, 379. — PL 34, 547-824. — J. ZYCHA, CSEL 28/2 (1895) 1-506. — J. FRAIPONT, CCL 33 (1958) 1-377.

6. *Adnotationes in Job liber 1.* Notes marginales au livre de Job transcrites par des tiers et rassemblées en un volume : « suaves pour les peu nombreuses personnes capables de les comprendre » (*Retract.*, 2, 13).

Éditions : M 3/1, 625-680. — PL 34, 825-886. — J. ZYCHA, CSEL 29/3 (1895) 509-628.

7. De octo quaestionibus ex Veteri Testamento. Brève explication de huit passages de l'Ancien Testament rendue à Augustin par De Bruyne MSAC II, 334-340.

Éditions : PLS 2, 386-389. — J. FRAIPONT, CCL 33 (1958) 469-472.

c) Sur le Nouveau Testament

Non moins que les ouvrages sur l'Ancien Testament, ceux sur le Nouveau montrent les laborieux progrès d'Augustin dans la connaissance de l'Écriture.

8. De sermone Domini in monte libri 2, des premières années de sacerdoce : explication du Discours sur la montagne, synthèse de doctrine morale ; les béatitudes et les dons de l'Esprit Saint (*Retract.*, 1, 19).

Éditions : M 3/2, 165-236. — PL 34, 1229-1308. — A. MUTZENBECHER, CCL 35 (1967). — BAC 12 (121) 776-994. — CPS Turin 1955.

Traductions : Allemande : A. SCHMITT, St. Ottilien 1952.
Anglaises : W. FINDLEY-Ph. SHAFF, LNPF, vol. VI, sér. 1, New York 1888 (rééd. 1956) 1-70. — J. JEPSON, *The Lord's Sermon on the Mount :* ACW 5, Washington 1948. — D.J. KAVANAGH, *Commentary on the Lord's Sermon on the Mount, with seventeen related Sermons :* FC 11, New York 1951. — J. PELIKAN, *The Preaching of Augustine. « Our Lord's Sermon on the Mount »,* Philadelphie 1973.
Arabe : J. FAYIZ, Alexandrie (Égypte) 1962.
Espagnole : F. GARCIA-L. CILLERUELO-R. FLÓREZ, BAC 12 (121) 777-995.
Française : A.G. HAMMAN, Paris PDF 1978.
Italiennes : B. NERI, Florence 1928. — D. BASSI, CPS, sér. Lat. 1, Turin 1955, 1965[2].

Études : A. HOLL, *Augustinus Bergpredigtexegese nach seinem Frühwerk « De sermone Domini in monte libri duo »,* Vienne 1960.

9. Expositio 84 propositionum ex epistola ad Romanos (CPL 286) ; *Expositio epistolae ad Galatas ; Epistolae ad Romanos inchoata expositio.* Trois ouvrages qui montrent les premières tentatives d'interprétation littérale des épîtres de saint Paul. La difficulté de l'entreprise fit qu'Augustin abandonna le dernier. Il en reprit l'étude

peu après à cause des questions sur la grâce soulevées par la réponse à Simplicianus (cf. p. 474) et plus tard encore pendant la controverse pélagienne, en particulier dans l'ouvrage *De spiritu et littera* (p. 496).

Éditions : a) M 3/2, 903-942. — PL 35, 2063-2084. — J. DIVJAK, CSEL 84 (1971) 3-52. — BAC 18 (187) 14-62 (avec trad. espagnole de B. Martin Pérez). — b) M 3, 2, 941. — PL 35, 2105-2148. — J. DIVJAK, CSEL 84 (1971) 55-141. — BAC 18 (187) 105-119 (avec trad. espagnole de B. Martin Pérez). — c) M 3/2, 925. — PL 35, 2087-2106. — J. DIVJAK, CSEL 84 (1971) 145-181. — BAC 18 (187) 65-101 (avec trad. espagnole de B. Martin Pérez). Trad. hollandaise : A. SIZOO, Kampen 1954.

Études : S. IODICE, *Legge e Grazia in S. Agostino,* Naples 1977 (avec trad. it des trois ouvrages). — M.G. MARA, *Note sul comm... ai Romani :* Misc. Trapè, Rome (1985) 95-104.

10. Quaestiones Evangeliorum libri 2, des années 400. Explication de quelques textes difficiles de Matthieu (47) et de Luc (51) proposés au cours de conversations familières (*ibid. prol. ; Retract.*, 2, 12).

Éditions : M 3/2, 237-276. — PL 35, 1321-1364.

11. De consensu Evangelistarum libri 4, écrits vers 400 pour réfuter ceux qui accusaient les évangélistes de contradictions. Augustin montre l'autorité de ceux-ci (le livre I est contre les philosophes païens qui leur reprochaient d'avoir faussement attribué la divinité au Christ), leur historicité et la concordance entre leurs récits. Précieux pour l'étude de la concordance entre les évangiles (*Retract.* 2, 16).

Éditions : M 3/2, 1-162. — PL 34, 1041-1230. — F. WEIHRICH, CSEL 43 (1904).

Traduction : Anglaise : W. FINDLEY-Ph. SHAFF, LNPF, vol. VI, sér. 1, New York 1888 (rééd. 1956) 77-236.

Études : A. PENNA, *Il « De consensu Evangelistarum » ed i « Canoni Eusebiani » :* Biblica 36 (1955) 1-19. — H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin,* Tübingen 1971.

12. Expositio epistolae Jacobi ad duodecim tribus (perdue). Notes marginales recueillies par des tiers comme pour le livre de Job.

13. Speculum de Scriptura sacra. Recueil de préceptes moraux de l'Ancien et du Nouveau Testament (Possidius, *Vita*, 28). Compilation des environs de 427. G. de Plinval nie la paternité augustinienne de ce recueil : AugMag I, 187-192.

Éditions : M 3/1, 681-818. — PL 34, 887-1040. — F. WEIHRICH, CSEL 12/3 (887) 3-285.

Études : J. BELSHEIM, *Fragmenta Novi Testamenti... ex libro qui vocatur Speculum...*, Christiania 1899.

14. Quaestionum septemdecim in Ev. secundum Matthaeum liber I. De date incertaine. Explications (certaines très brèves) de dix-sept passages de Matthieu. Les *Retractationes* et l'*Indiculus* de Possidius n'en parlent pas. Les mauristes soulèvent des doutes sur leur authenticité que défend G. Morin.

Éditions : PL 35, 1365-1374.

Études : G. MORIN, RB 28 (1911) 1-10.

8. Œuvres polémiques

a) Contre les manichéens

Augustin y traite de sujets de métaphysique (immuabilité de Dieu, création, le mal), d'apologétique (crédibilité de la foi) et d'Écriture (harmonie entre l'Ancien et le Nouveau Testament).

1. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri 2, écrits à Rome en 388 et publiés en Afrique probablement l'année suivante (*ibid.* I, 1, 1 ; 2, 1, 26). Première apologie de la foi écrite par le nouveau converti. Elle repose sur la comparaison entre la doctrine et la vie de l'Église catholique, centrées sur l'amour et façonnées par lui, et la doctrine et la vie des manichéens, la première insoutenable, la seconde incohérente (*Retract.*, 1, 7).

Éditions : M 1, 687-744. — PL 32, 1309-1378. — BA 1, 136-336. — BAC 4 (30) 234-446.

Traductions : Allemande : P. KESELING, Regensburg 1948.

Anglaises : R. STOTHERT, LNPF, vol. IV, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 41-89. — ID., W.J. OATES, New York 1948. — D.A.-I.J. GALLAGHER, FC 56, Washington 1966.
Danoise : J. PEDERSEN, Copenhague 1965.
Espagnole : T. PRIETO, BAC 4 (30) 235-447.
Française : B. ROLAND-GOSSELIN, BA 1, 137-337.
Italiennes : A. NENO, Florence 1935. — D. BASSI, CPS, sér. lat. 3, Turin 1936, 119-267 (avec texte latin).
Japonaise : K. KENJI, Tokyo 1963.

Études : Th. DEMAN, *Héritage antique et innovation chrétienne dans le « De moribus Ecclesiae catholicae » :* AugMag II, Paris 1955, 713-726. — J.K. COYLE, *A.' « De moribus Ecclesiae catholicae »*, Paradosis 25, Fribourg, 1978 (bibl.).

2. De duabus animabus liber 1 de 392. Réfutation d'une thèse fondamentale du manichéisme : celle des deux âmes desquelles proviendraient, d'une part, le principe du bien et, de l'autre, celui du mal, ce qui conduit à la négation de la liberté. Augustin soutient qu'il n'y a qu'une seule âme en chaque homme : elle est dotée d'un libre arbitre qui est à l'origine du mal (*Retract.*, 1, 15).

Éditions : M 8, 75-92. — PL 42, 93-112. — J. ZYCHA, CSEL 25/1 (1891) 51-80. — BA 17, 52-114.

Traductions : Allemande : J. PERL, Paderborn 1966.
Françaises : R. JOLIVET, BA 17, 53-115. — A.H. NEWMAN, LNPF, vol IV, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 95-107.

3. Acta contra Fortunatum Manichaeum. Discussion qui eut lieu à Hippone les 28 et 29 août 392 au sujet de l'origine du mal. Augustin montre que celui-ci procède du libre péché de l'homme. Fortunatus ne sut que répondre et quitta Hippone (*Retract.*, 1, 16).

Éditions : M 8, 93-108. — PL 42, 111-130. — J. ZYCHA, CSEL 25/1 (1889) 83-112. — BA 17, 132-191.

Traductions : Anglaise : A.H. NEWMAN, LNPF, vol. IV sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 113-124.
Française : R. JOLIVET, BA 17, 133-191.

4. Contra Adimantum Manichaei discipulum liber 1, de 392 : réfutation d'une autre thèse manichéenne, la prétendue contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament (*Retract.*, 1, 22).

Éditions : M 8, 111-150. — PL 42, 129-172. — J. ZYCHA, CSEL 25/1 (1891) 115-190. — BA 17, 218-374.

Traduction : Française : R. JOLIVET, BA 17, 219-375.

5. *Contra epistolam Manichaei quem vocant fundamenti liber 1*, écrit au début de l'épiscopat. L'épître est une sorte de catéchisme de la secte. Augustin en réfute le début, en montrant que Mani n'a aucun titre à se réclamer du Christ (tandis que l'Église en a de nombreux et de valables) ; il en démonte aussi les principes généraux en mettant en lumière l'absurdité du dualisme manichéen (*Retract.*, 2, 2).

Éditions : M 8, 151-182. — PL 42, 173-206. — J. ZYCHA, CSEL 25/1 (1891) 193-248. — BA 17, 390-506.

Traductions : Anglaise : R. STOTHERT, LNPF vol. IV sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 129-150.
Française : R. JOLIVET, 17, 391-507.

6. *Contra Faustum Manichaeum libri 33* de 397-398. Longue défense de l'Ancien et du Nouveau Testament. Augustin rapporte les paroles de l'adversaire et donne sa réponse : les manichéens ne peuvent se dire chrétiens (*Retract.*, 2, 7).

Éditions : M 8, 183-470. — PL 42, 207-518. — J. ZYCHA, CSEL 25/1 (1891) 251-797.

Traduction : Anglaise : R. STOTHERT, LNPF, vol. IV, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 155-345.

7. *De actis cum Felice Manichaeo libri 2.* Discussion tenue le 7 et le 12 décembre 404 (6ᵉ consulat d'Honorius). Elle portait sur l'immuabilité de Dieu, la création, l'origine du mal. Félix se reconnut vaincu (*Retract.*, 2, 8).

Éditions : M 8, 471-500. — PL 42, 519-552. — J. ZYCHA, CSEL 25/2 (1892) 801-852. — BA 17, 644-756.

Traduction : Française : M. JOURJON, BA 17, 645-757.

Chronologie : Pour la date de cet ouvrage (6ᵉ ou 4ᵉ consulat d'Honorius) très important pour la chronologie des œuvres augustiniennes : P. MONCEAUX, *Sur la date des Confessions :* CRI 1908, 51-53. — A. CASAMASSA, *Scritti Patristici :* Lateranum II, Rome 1956, 240-243. — M. PELLEGRINO, *Le Confessioni di S. Agostino. Studio introduttivo*, Rome 1972². — M. JOURJON, *Œuvres de St. A., Contre le Man. Felix :* BA 17, 787-788. — A. SOLIGNAC, *Les Confessions :* BA 13, 45-54.

8. *De natura boni liber 1*, composé en 399. Montre encore une fois que tout être est bon en tant qu'être et que le mal n'est que privation du bien. Le principe manichéen du mal absolu est absurde (*Retract.*, 2, 9).

Éditions : M 8, 501-518. — PL 42, 551-572. — J. ZYCHA, CSEL 25/2 (1892) 855-889. — BA 1, 440-508. — BAC 3 (21) 978-1046. — M.D. PALADINI, Tucumán 1945, Bogotá 1952. — A. ANTHONY MOON, SPt 88, Washington 1955.

Traductions : Anglaise : A.H. NEWMAN, LNPF, vol. IV. sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 351-365. — ID., J. OATES, New York. — H.S. BURLEIGH, Philadelphie 1953. — A.A. MOON, *op. cit.*
Espagnole : M.D. PALADINI, *op. cit.* (Bogotá 1952). — M. LANSEROS, BAC 3 (21) 979-1047.
Française : B. ROLAND-GASSELIN, BA 1, 441-509.

9. *Contra Secundinum Manichaeum liber 1*, de 399. Réponse à un auditeur manichéen qui l'avait invité à revenir au manichéisme. Augustin estime que c'est un des meilleurs jugements qu'il ait portés contre la secte (*Retract.*, 1, 10).

Éditions : M 8, 523-548. — PL 42, 577-602. — J. ZYCHA, CSEL 25/2 (1892) 905-975. — BA 17, 538-632.

Traduction : Française : R. JOLIVET, BA 17, 539-633.

b) Contre les donatistes

La polémique longue et laborieuse contre les donatistes imposa à Augustin toute une série d'ouvrages où, en tirant au clair la controverse, il approfondit l'ecclésiologie et la théologie sacramentaire.

1. *Psalmus contra partem Donati*, vers 394. C'est un psaume abécédaire rythmé à chanter : le peuple répondait en reprenant le refrain. Il raconte l'histoire du donatisme et appelle les schismatiques à l'union (*Retract.*, 1, 20).

Éditions : M 9, 1-8. — PL 43, 23-32. — M. PETSCHENIG, CSEL 51 (1908) 3-15. — BA 28, 150-190 (texte d'Anastase). — C. LAMBOT : RB 47 (1935) 312-330. — W. BULST, *Hymni latini... LXXV Psalmi*, Heidelberg 1956, 139-147 ; 197-198. — H. VROOM, Lat. Christ. Primaeva 4, Nijmegen 1933, 7-15. — R. ANASTASI, *Psalmus contra p. Donati*, Catania 1957 (meilleure édition).

Traductions : Française : G. FINAERT, BA 28, 151-191.
Italienne : F. ERMINI, *Il « Psalmus c.p.D. » :* MiscelAgost., Rome 1931, II, 341-352 ; (= St. lett. lat. med., 1960, 166-181). — R. ANASTASI, Padoue 1957.

Étude : D. NORBERG, *Ad sancti Aug. Psalmum abecedarium adnotationes :* CIF 17-18 (1956) 315-317.

2. *Contra epistolam Parmeniani libri 3*, composés vers 400. Première grande œuvre sur la controverse donatiste où Augustin expose une thèse fondamentale : dans l'unité de l'Église catholique et dans la communion des sacrements les mauvais ne contaminent pas les bons (*Retract.*, 2, 17).

Éditions : M 9, 11-78. — PL 43, 33-108. — M. PETSCHENIG, CSEL 51 (1908) 19-141. — BA 28, 208-408.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 28, 209-409.

3. *De baptismo libri 7,* composés tout de suite après les précédents. C'est un ouvrage fondamental. Augustin y montre la validité du baptême administré par les hérétiques et arrache aux donatistes l'autorité de Cyprien dont ils se faisaient forts (*Retract.*, 2, 18).

Éditions : M 9, 79-204. — PL 43, 107-244. — M. PETSCHENIG, CSEL 51 (1908) 145-375. — BA 29, 56-574.

Traductions : Anglaise : J.R. KING (revue par Ch. de. Hartranft), LNPF, vol. IV, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 411-514.
Française : G. FINAERT, BA 29, 57-575.

4. *De unitate Ecclesiae liber 1* ou *Epistola ad catholicos de secta donatistarum*, contemporain de l'ouvrage précédent (*ibid.* 1, 1). Il insiste sur la thèse fondamentale : l'Église du Christ est l'Église universelle (*Indic.*, VI 20 la place parmi les lettres, tout comme le concile de Constantinople de 553, cf. Mansi IX 261).

Éditions : M 9, 337-388. — PL 43, 391-446. — M. PETSCHENIG, CSEL 52 (1909) 231-1873. — BA 28, 502-706. — BAC 4 (30) 648-786. — Cf. CPL 334.

Traductions : Espagnole : S. SANTAMARTA, BAC 4 (30) 649-787.
Française : G. FINAERT, BA 28, 503-707.

5. *Contra litteras Petiliani libri 3*, écrits sous le pontificat d'Anastase (398-401). Ils répondent à la lettre de Pétilien, évêque donatiste de Cirta (Constantine) et à la réplique de celui-ci à la réponse d'Augustin (*Retract.*, 2, 25).

Éditions : M 9, 205-336. — PL 43, 245-383. — M. PETSCHENIG, CSEL 52 (1909) 3-277. — BA 30, 132-744.

Traductions : Anglaise : J.R. KING-Ch.D. HARTRANFT, LNPF, vol. IV. sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 519-628.
Française : G. FINAERT, BA 30, 133-745.

6. *Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri 4,* écrits alors que les lois d'Honorius contre les donatistes étaient « très récentes ». Ils répondent à Cresconius qui avait pris la défense de Pétilien ; dans le livre IV, Augustin tire des arguments de la division des donatistes entre primianistes et maximianistes (*Retract.*, 2, 27).

Éditions : M 9, 389-526. — PL 43, 445-594 (CPL 335). — M. PETSCHENIG, CSEL 52 (1909) 325-382. — BA 31, 70-642.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 31, 71-643.

Études : A. BRUCHMAYR, *Studie zu St. Augustins Contra Cresconium :* Festchrift... Obergymnasiums... Kremsmünster, Wels 1949, 201-219. — F. WEISSENGRUBER, *A. 'Wertung von Grammatik und Rhetorik in Traktat « Contra Cresconium » :* Hermes 107 (1977) 101-124.

7. *De unico baptismo contra Petilianum liber 1,* vers 411. Réfutation d'une œuvre homonyme de Pétilien (*Retract.*, 2, 34).

Éditions : M 9, 527-544. — PL 43, 595-614. — M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) 3-34. — BA 31, 664-736.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 31, 665-737.

8. *Breviculus collationis cum Donatistis libri 3.* Contiennent le résumé

des actes officiels (longs et embrouillés) de la conférence entre catholiques et donatistes tenue à Carthage les 1er, 3 et 8 juin 411 (*Retract.*, 2, 39).

Éditions : M 9, 545-580. — PL 43, 613-706. — M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) 39-92. — BA 32, 94-242. SCh 194, 224.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 32, 95-243.

Étude : S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411* : SCh 194, 195, 224, Paris 1972-1975.

9. Post collationem contra Donatistas liber 1. Vibrant appel aux donatistes après la conférence de 411 pour qu'ils reviennent à la *catholica* et se défendent contre les mensonges que leurs évêques répandent. Un « grand » ouvrage écrit « avec beaucoup de soin », le meilleur de ceux sur la querelle donatiste (*Retract.*, 2, 40).

Éditions : M 9, 581-616. — PL 43, 651-690. — M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) 97-162. — BA 32, 248-392.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 32, 249-393.

10. De correptione donatistarum liber 1 (= Ep. 185*)*, écrit en 417 pour défendre les lois impériales contre les donatistes (*Retract.*, 2, 48).

Éditions : M 2, 643-663. — PL 33, 792-815. — A. GOLDBACHER, CSEL 57/2 (1911) 1-44. — NBA 23, 8-74.

Traductions : Anglaise : J.R. KING-Ch.D. HARTRANFT, LNPF, vol. IV, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1956) 633-651.
Italienne : L. CARROZZI, NBA 23, 9-75.

11. Gesta cum Emerito donatista liber 1. Compte rendu de la discussion avec Émérite le 20 septembre 418 à l'occasion de la visite à Césarée de Mauritanie à la demande du pape Zosime (*Retract.*, 2, 51).

Éditions : M 9, 625-634. — PL 43, 697-706. — M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) 181-191. — BA 32, 450-486.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 32, 451-487.

Étude : A. TURRADO, *Le renuncia de los obispos. San Agustin, alma de un episodio :* RevAgEspir 8 (1967) 277-286.

12. Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, tenu à la même occasion. Augustin insiste sur la nécessité de l'Église catholique pour le salut.

Éditions : M 9, 617-624. — PL 43, 689-698. — M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) 167-178. — BA 32, 416-444.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 32, 417-445.

13. Contra Gaudentium Donatistarum episcopum libri 2. C'est le dernier ouvrage contre le donatisme. Il répond à deux lettres de l'évêque donatiste de Timgad envoyées au tribun Dulcitius et retransmises à Augustin par celui-ci (*Retract.*, 2, 59).

Éditions : M 9, 635-676. — PL 43, 707-758. — M. PETSCHENIG, CSEL 53 (1910) 201-274. — BA 32, 510-684.

Traduction : Française : G. FINAERT, BA 32, 511-685.

14. On a perdu plusieurs œuvres d'Augustin contre les donatistes, mais il est bon de les rappeler :
Contra epistolam Donati haeretici librer 1 (Retract., 1, 21); *Contra partem Donati*, affirmant que l'autorité impériale ne doit pas intervenir pour pousser les donatistes à revenir à la communion catholique *(Retract.*, 2, 5*); Contra quod attulit Centurius a Donatistis liber 1 (Retract.*, 2, 19*); Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber 1 (Retract.*, 2, 27*); Admonitio Donatistarum de Maximianistis liber 1 (Retract.*, 2, 28*); De Maximianistis contra Donatistas liber 1 (Retract.*, 2, 35*); Ad Emeritum Donatistarum episcopum post collationem liber 1 (Retract.*, 2, 45*).*

c) Contre les pélagiens

La controverse pélagienne conduisit Augustin à approfondir la théologie de la rédemption, celle du péché et de la grâce, ce qui nous a valu de nombreux ouvrages de sa part. Suivant les personnes à qui ceux-ci sont adressés, on peut les répartir en trois groupes : contre le pélagianisme en général (Pélage et Célestius); contre Julien; aux moines d'Hadrumète et de Marseille. Chaque groupe a sa tonalité et sa forme particulières :

le premier comprend des œuvres d'information et des exposés de théologie sereins et positifs ; le deuxième est fortement polémique ; le troisième rassemble les dernières classifications ou prises de positions concernant le mystère de la prédestination et de la grâce.

• Contre le pélagianisme en général

1. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri 3,* écrits en 412. Ouvrage fondamental : il contient la première théologie biblique de la rédemption et du péché originel, souligne la nécessité du baptême, insiste sur le besoin de la grâce pour obéir aux commandements de Dieu et répond aux difficultés (III) soulevées contre les idées de péché héréditaire par l'explication que donne Pélage de Rm 5, 12 (*Retract.,* 2, 33).

Éditions : M 10/1, 1-84. — PL 44, 109-200. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 60 (1913) 3-151. — BAC 3 (79) 200-438.

Traductions : Anglaise : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 15-78.
Espagnole : V. CAPÁNAGA, BAC 3 (79) 201-439.

Études : V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413 (De pecc. meritis et remissione-Ep. 88 ad Bonifacium) :* Aug 9 (1969) 30-61.

2. *De gratia Novi Testamenti ad Honoratum liber 1* (= *Ep.* 140), écrit vers la même époque. Répond aux cinq questions scripturaires envoyées de Carthage par son ami Honorat en en ajoutant une sixième (au sujet de la grâce dans le Nouveau Testament) et en l'expliquant longuement (*Retract.,* 2, 36).

Éditions et traductions : voir *Lettres.*

3. *De spiritu et littera ad Marcellinum liber 1,* de peu postérieur au premier dont il est la suite. Une œuvre-clef de la doctrine augustinienne de la grâce. L'auteur y discute longuement des relations entre la loi (la lettre) et la grâce (l'esprit). Il soutient que sans la grâce qui inspire dans le cœur de l'homme l'amour de Dieu, la connaissance de la loi ne justifie personne. La loi nous est donnée pour que nous cherchions la grâce, la grâce pour que nous observions la loi. Celle-ci, en nous obligeant, est source de mort, celle-là, en nous aidant, est source de vie (*Retract.,* 2, 37).

Éditions : M 10/1, 86-126. — PL 44, 201-246. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 60 (1913) 155-229. — W. BRIGHT, Oxford 1914. — BAC 6 (50) 686-810.

Traductions : Allemandes : E. KOCHS, Neukirchen-Vluyn 1962. — A. FORSTER, Paderborn (avec texte latin). — S. KOPP, ALG 1, Würzburg 1971, 302-434 (avec texte latin).
Anglaises : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 83-114. — P. HOLMES, New York 1948, 459-518 (rééd.). — J. BURNABY, *Augustine Later Works,* LCC 8, Philadelphie-Londres 1955 (textes choisis).
Espagnole : E. LOPEZ, BAC 6 (50) 687-810.
Française : J.-D. BURGER, Neuchâtel 1951 (avec texte latin).

Études : J. PLAGNIEUX, *Le chrétien en face de la Loi d'après le « De Spiritu et littera » de s.A. :* Festschrift M. Schmaus, Munich 1957, 725-754. — Ch. BOYER, *Luther et le « De spiritu et littera » de s.A. :* Doctor Communis 21 (1968) 167-187 (*Luther et sa doctrine,* Rome 1970, 15-44).

4. *De natura et gratia liber 1,* composé vers 415. C'est une réponse au *De natura* de Pélage. Augustin y montre qu'il n'y a besoin de défendre ni la nature contre la grâce ni la grâce contre la nature, mais conjointement la nature et la grâce (*Retract.,* 2, 42).

Éditions : M 10/1, 127-164. — PL 44, 247-290. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 60 (1913) 233-299. — BA 21, 244-412. — BAC 6 (50) 812-952.

Traductions : Allemande : A. MAXSEIN, ALG 1, Würzburg 1971, 519-579 (avec texte latin).
Anglaises : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 121-151. — P. HOLMES, New York 1948, I, 519-579 (rééd.).
Espagnole : V. CAPÁNAGA, BAC 6 (50) 245-413.
Française : J. DE LA TULLAYE, BA 21, 245-413.

Études : G. DE PLINVAL, *Corrections aux « De gestis Pelagii » et « De natura et gratia » :* REAug 11 (1965) 291-292. — F.-J. THONNARD, *La notion de « nature » chez s.A. Ses progrès dans la polémique antipélagienne :* REAug 11 (1965) 239-265. — L. MERINO, *La Immaculada en el libro « De natura et gratia » de San Agustín :* Casiciaco (Valladolid) 22 (1968) 243-349.

5. *De perfectione justitiae hominis epistola sive liber,* écrit à la même époque. C'est une réponse aux *Definitiones* de Célestius dans lesquelles ce disciple de Pélage affirmait l'*impeccantia* et niait la nécessité

de la grâce. Augustin, lui, nie la première et affirme la seconde. La justice totale n'existe jamais sur cette terre. Le précepte d'aimer Dieu de *tout* son cœur est un idéal auquel il faut tendre, mais non le but que l'on peut atteindre (*Indic.*, VII 4 et X 3, 21).

Éditions : M 10/1, 167-190. — PL 44, 291-318. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 42 (1902) 3-48. — BA 21, 126-218. — ALG 2, 128-196.

Traductions : Allemande : A. FINGERLE, ALG 2, Würzburg 1964, 129-197.
Anglaise : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 151-176.
Française : J. DE LA TULLAYE, BA 21, 127-219

6. *Ad Hieronymum presbyterum libri 2* (= *Ep.* 166-167), de 415 : Augustin demande à Jérôme son avis sur l'origine de l'âme (I) à propos de la doctrine du péché originel (l'âme se propage-t-elle par création ou par génération spirituelle ?), ainsi que sur l'explication de Jc 2, 10 (*Retract.*, 2, 45).

Éditions et traductions : voir *Lettres*.

7. *De gestis Pelagii liber 1,* écrit vers la fin de 417 : examine les actes du synode de Diospolis et montre que Pélage y fut absous mais le pélagianisme condamné (*Retract.*, 2, 47).

Éditions : M 10/1, 191-228. — PL 44, 319-360. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 42 (1902) 51-122. — BA 21, 432-478. — BAC 9 (79) 684-778. — ALG 2, 198-318.

Traductions : Allemande : B. ALTANER, ALG 2, Wüzburg 1964, 199-319.
Anglaise : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 183-212.
Espagnole : G. ERCE, BAC 9 (79) 685-779.
Française : J. DE LA TULLAYE, BA 21, 433-479.

Étude : G. DE PLINVAL, *Corrections aux « De gestis Pelagii » et « De corr. et gratia » :* REAug 11 (1965) 291-292.

8. *De gratia Christi et de peccato originali libri 2,* écrits vers le milieu de l'année 418 sur les instances d'Albine, de Pinien et de Mélanie : Augustin dénonce l'équivoque de Pélage qui appelait grâce la liberté, la loi et la révélation, mais niait l'aide intérieure de cette grâce, accepte tout au plus qu'elle aide à observer *facilius* les commandements de Dieu (I). L'auteur montre aussi

que ni Pélage ni son disciple Célestius n'admettent le péché originel, autrement dit une vérité fondamentale de la foi (*Retract.*, 2, 50).

Éditions : M 10/1, 229-252. — PL 44, 359-416. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 42 (1902) 125-206. — BA 22, 52-268. — BAC 6 (50) 308-458. — ALG 2, 320-466.

Traductions : Allemande : A. FINGERLE, ALG 2, Würzburg 1964, 321-467.
Anglaises : R. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V. sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 217-236. — P. HOLMES, New York 1948, I, 581-594 (Édimbourg 1874).
Française : H. CHIRAT-J. PLAGNIEUX, BA 22, 7-269.

9. *De anima et ejus origine libri 4,* écrits vers 420 contre les erreurs du jeune Vincent Victor qui avait blâmé l'indécision d'Augustin partagé entre le créationisme et le traducianisme (spirituel) : ces livres repoussent l'émanatisme manichéen et l'idée origéniste de la préexistence de l'âme. Pour le reste, Augustin se défend de son indécision (*Retract.*, 2, 56).

Éditions : M 10/1, 337-408. — PL 44, 475-548. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 60 (1913) 303-419. — BA 22, 376-666 ; BAC 3 (21) 768-972.

Traductions : Allemande : A. MAXSEIN-D. MORICK, ALG 3, Würzburg 1977, 167-282.
Anglaise : R. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 15-371.
Espagnole : M. LANSEROS, BAC 3 (21) 769-973.
Française : É. BLEUZEN-A. DE VEER, BA 22, 377-667.

Étude : A. J. GEIGER, *The Origin of the Soul. An Augustinian Dilemma,* Rome 1957 (extrait d'une thèse de l'Angelicum).

• *Contre Julien*

10. *Contra duas epistolas Pelagianorum libri 4*, écrits vers 420 et dédiés au pape Boniface qui avait fait parvenir à Augustin les deux lettres de Julien et des évêques qui en même temps que celui-ci s'étaient refusés à signer la *Tractoria* du pape Zosime. Augustin réfute les accusations calomnieuses suivant lesquelles il nierait lui-même le libre arbitre, condamnerait le mariage, blâmerait les saints, minimiserait la loi, dévaloriserait le baptême et ferait revivre le manichéisme (*Retract.*, 2, 61).

Éditions : M 10/1, 411-492. — PL 44, 549-638. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 60 (1913) 423-470. — BA 23, 312-656 ; BAC 9 (79) 460-670.

Traductions : Allemande : D. MORICK, ALG 3, Würzburg 1977, 283-408.
Anglaise : R. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 377-434.
Espagnole : G. ERCE, BAC 9 (79) 461-671.
Française : F.-J. THONNARD-É. BLEUZEN, BA 23, 313-657.

11. De nuptiis et concupiscentia libri 2, écrits avec un petit intervalle de temps entre 419 et 420. Augustin répond à Julien qui l'accusait de nier la bonté du mariage en enseignant la doctrine du péché originel et en défendant la thèse suivant laquelle la concupiscence désordonnée était un mal. En réponse au premier de ces livres, Julien en composa quatre. Augustin en eut un extrait et répondit tout de suite en ajoutant un second livre au premier (*Retract.,* 2, 53).

Éditions : M 10/1, 338-408. — PL 44, 413-474. — C.F. URBA-J. ZYCHA, CSEL 42/2 (1902) 14-319. — BA 23, 52-288. — NBA 7/1, 394-453 (livre premier).

Traductions : Allemande : A. FINGERLE, ALG 3, Würzburg 1977, 77-166.
Anglaise : R. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971), 263-308.
Française : F.-J. THONNARD, BA 23, 53-289.
Italienne : N. CIPRIANI, NBA 7/1, 394-453 (livre premier).

Études : cf. p. 573.

12. Contra Julianum libri 6 : l'ouvrage majeur et le plus important de la controverse pélagienne, composé vers 421. Augustin répond aux quatre livres que Julien avait écrits contre le premier livre de son ouvrage précédent et réfute point par point les affirmations de son adversaire sur le péché originel, le mariage, la concupiscence, le baptême des enfants, les vertus des infidèles. Il fait précéder ces quatre livres de deux autres pour développer l'argument de la tradition et répondre ainsi à l'accusation de nouveauté qu'on avait lancée contre lui (*Retract.,* 2, 62).

Éditions : M 10/1, 498-710. — PL 44, 641-874.

Traductions : Anglaise : M.A. SCHUMACHER, FC 35, New York 1957.

Études : A. BRUCKNER, *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins,* Berlin 1910. — W. EBORWICZ, *Quelques remarques sur le « Contra Julianum » de saint Augustin :* Augustinus 12 (1967) 161-164 (= Strenas V. Capánaga).

13. Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum. Réfugié en Cilicie, Julien composa huit livres contre le *De Nuptiis et concupiscentia.* Augustin ralentit alors la rédaction des *Retractationes* et entreprit une réfutation minutieuse de ces ouvrages en reprenant point par point le texte de l'adversaire et en y ajoutant sa réponse. Ces écrits reprennent tous les thèmes de la controverse pélagienne avec une limpidité totale et une profondeur nouvelle. Il devait y avoir huit livres. Mais Augustin mourut après le sixième (*Indic.,* VII, 16 ; *Vita* 28, 3).

Éditions : M 10/2, 874-1386. — PL 45, 1049-1608.

Études : A. TRAPÈ, *Un celebre testo di s. A. sull'ignoranza e la difficoltà (Retract.* I, 9, 6*) e l'Opus imp. c. Iul. :* AugMag II, 795-803. — Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de Saint Augustin contre Julien d'Éclane :* RSR 44 (1956) 193-218. — F. CLODIUS, *El libre albedrío según el « Opus Imperfectum » de San Agustín :* Anales Fac Teol. Santiago (Chili) 13 (1961) 5-51 ; 273-287. — ID., *El libre albedrío según Julián de Eclano : ibid.,* 14 (1962) 99-134. — A. PRIMMER, *Textvorschläge zu Augustin's « Opus imperfectum »* in *Latinität und alte Kirche,* Vienne 1977, 235-250.

• *Aux moines d'Hadrumète et de Marseille*

14. De gratia et libero arbitrio liber 1, écrit vers 426, est adressé aux moines d'Hadrumète chez lesquels l'*epistola* 194, que certains avaient lue et transcrite à Rome, avait soulevé le difficile problème de la coexistence de la grâce et du libre arbitre. Dans ce livre d'or, Augustin maintient les deux termes, selon l'enseignement de l'Écriture : la nécessité de la grâce et l'existence du libre arbitre. Il exhorte à les admettre et à les professer ensemble même si on ne comprend pas comment elles se concilient. Il défend la gratuité de la grâce et explique comment Dieu, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons (*Retract.*, 2, 26 ; *Ep.* 114-116).

Éditions : M 10/1, 718-744. — PL 44, 881-912. — BA 24, 90-206. — BAC 6 (50) 226-300. — ALG 7, 76-158.

Traductions : Allemande : S. KOPP, ALG 7, Würzburg 1955, 77-159.

Anglaises : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, ser. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 443-465. — P.R. RUSSEL, FC 59, Washington 1968, 250-308.
Française : M.J. PINTARD, BA 24, 91-207.
Italienne : L. GALATI, Rome s.d. (1959).

Étude : A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Quelques remarques sur les citations scripturaires du « De gratia et libero arbitrio » :* REAug 9 (1963) 77-85.

15. *De correptione et gratia liber 1*, écrit peu après le précédent, toujours pour les moines d'Hadrumète : certains d'entre eux avaient tiré de la précédente réponse d'Augustin la conclusion que, si la grâce était nécessaire, la correction fraternelle ne l'était plus. Augustin marque qu'elle n'est pas inutile. Puis il aborde les thèmes plus profonds de la prédestination et de l'efficacité de la grâce, laquelle n'est plus la même avant et après le péché originel — c'est la fameuse distinction entre le *adjutorium sine quo non* et le *adjutorium quo*. Il soutient que la grâce, tout en rendant la correction fraternelle salutaire, n'ôte pas le libre arbitre. Puis, reprenant toute l'histoire du salut en termes de liberté, il pose une distinction entre la grâce d'Adam et celles des bienheureux au ciel. C'est l'ouvrage augustinien le plus important sur la doctrine de la grâce (*Retract.*, 2, 67).

Éditions : M 10/1, 750-778. — PL 44, 915-946. — BA 24, 268-380. — BAC 6 (50) 126-222. — ALG 7, 160-238. — C. BOYER, Rome 1932, 1951[2].

Traductions : Allemande : S. KOPP, ALG 7, Würzburg 1955, 161-239.
Anglaises : P. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, sér. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 471-491. — J. COURTNEY MURRAY, FC 2, New York 1947, 245-305.
Espagnole : V. CAPÁNAGA, BAC 6 (50) 127-223.
Française : J. PINTARD, BA 24, 269-381.

Études : L. BOVY, *Grâce et liberté chez saint Augustin*, Montréal 1938. - J. SCHMUCKER, *Die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustins De corr. et gratia* (Diss. Gregoriana 1939), Metten 1940. — O. CHADWICK, *Eulalius of Arles :* JThSt 46 (1945) 200-205. — G. DE BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du « De corr. et gratia » :* AugMag III, 317-337. — J. LEBOURLIER, *Essai sur la responsabilité du pécheur. Grâce et liberté chez saint Augustin. La grâce d'Adam dans le « De corr. et gratia » : ibid.*, II, 789-793. — F. CAPPONI, *« Insuperabiliter » o « Inseparabiliter » ? (Aug. De corr. et gratia, 12, 38) :* Latomus 28 (1969) 681-684.

16. *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*, adressés à Prosper et à Hilaire qui, de Gaule, avaient informé Augustin du trouble provoqué chez les moines de Marseille (ceux que l'on appellera plus tard « semi-pélagiens ») par ses écrits précédents et de la vive opposition contre la doctrine qu'il y avait exposée. Augustin répond en montrant comment le commencement de la foi comme la persévérance dans le bien sont des dons de Dieu et non l'œuvre du seul libre arbitre, comme l'affirmaient ces moines (*Ep.* 225-226).

Éditions : a) M 10/1, 790. — PL 44, 959-992. — BA 24, 464-596. — BAC 6 (50) 478-566. — ALG 7, 240-326. — b) M 10/2, 822. — PL 45, 993-1034. — BA 24, 600-764. — BAC 6 (50) 572-670. — ALG 7, 328-438. — M.A. LESOUSKY, PSt 91, Washington 1956 (Mauristes).

Traductions : Allemandes : a) A. ZUMKELLER, ALG 7, Würzburg 1955, 241-327. — ID., *ibid.*, 329-439.
Anglaises : a) R. HOLMES-R.E. WALLIS, LNPF, vol. V, ser. 1, New York 1887 (rééd. 1971) 497-519. — b) ID., *ibid.*, 525-552. — M.A. LESOUSKY, *op. cit.*
Espagnoles : a) E. LÓPEZ, BAC 6 (50) 479-567. — b) T. DE CASTRO, *ibid.*, 573-671.
Françaises : a) J. CHÉNÉ, BA 24, 465-597. — a) ID., BA 24, 601-765.

Études : J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semi-pélagienne :* AnThA 13 (1953) 56-109. — ID., *Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et Hilaire à saint Augustin :* RSR 43 (1955) 321-341. — J.M. DALMAÙ, *« Praedestinatio, electio » en el libro « De pradest. sanct. ». Contribucíon a un Lexikon augustinianum :* AugMag I, 127-136.

d) Contre l'arianisme

1. *Contra sermonem Arianorum liber 1*, de 418. Contre un discours arien (anonyme), Augustin expose la consubstantialité des personnes divines (*Retract.*, 2, 52).

Éditions : M 8, 625-648. — PL 42, 683-708 (CPL 702).

2. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo.* Conférence avec l'évêque arien Maximin envoyé par le gouverneur Sigisvultus à Hippone « pour établir la paix » probablement en 427 (Possidius, *Vita*, 17).

Éditions : M 8, 649-676. — PL 42, 709-742 (CPL 699).

3. Contra Maximinum Arianum libri 2. Revenu à Carthage, Maximin s'était vanté de l'avoir emporté dans le débat. Augustin écrit dans la préface de son nouvel ouvrage : « Je commencerai par montrer que tu n'as pas pu réfuter ce que j'ai dit, moi : puis je réfuterai autant que c'est nécessaire ce que tu as dit, toi » (Possidius, *Vita*, 17, 9).

Éditions : M 8, 677-744. — PL 42, 743-814.

Études : A. PINCHERLE, *L'arianesimo e la Chiesa africana nel sec. IV :* Bilychnis 35 (1925) 97-106 — J. ZEILLER, *L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale :* RH 173 (1934) 535-540. — M. SIMONETTI, *S. Agostino e gli Ariani :* REAug 13 (1967) 55-84. — A. PINCHERLE, *Ancora sull'arianesimo e la Chiesa africana del IV secolo :* SMSR 39 (1968) 169-182.

e) Contre le priscillianisme, le marcionisme et les juifs

1. Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber 1, de 415. Brève réponse à Orose sur quelques points de doctrine des priscillianistes et des origénistes tels que la création *ex nihilo* et l'éternité des peines (*Retract.*, 2, 44).

Éditions : M 8, 611-620. — PL 42, 669-678.

Études : J.A. DAVIDS, *De Orosio et s. Augustino Priscillianistarum adversariis,* La Haye 1930. — B. ALTANER, *Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung :* HistJahrb 70 (1951) 15-41 (= TU 83, 1967, 224-252). — Th.E. MOMMSEN, *Orosius und Augustine :* Medieval and Renais. Studies, ed. E.F. Rice, Ithaque 1959, 325-348. — H.J. DIESNIER, *Orosius und Augustinus :* ActaAntiquaAc ScHungaricae 9 (1963) 89-102. — B. STUDER, *Zu einer Teufelserscheinung in der Vita Martini des Sulpicius Severus :* Oikoumene, Misc. Con. Vat. II, Catania 1964, 351-404 (366 ss.) — W. THEILER, *Augustin und Origenes :* Augustinus 13 (1968) 423-432 (= Strenas V. Capánaga).

2. Contra adversarium Legis et Prophetarum libri 2, de 420. Augustin y défend l'Ancien Testament contre les accusations lancées par un ouvrage marcioniste, accusations lues et écoutées avec avidité sur la place maritime de Carthage (*Retract.*, 2, 58).

Éditions : M 8, 549-606. — PL 42, 603-666.

Étude : M.P. CICCARESE, *La tradizione manuscritta :* SSR 1 (1977) 325-338.

3. Tractatus adversus Judaeos, de date incertaine. Augustin explique Rm 11, 22 : les prophéties de l'Ancien Testament se sont accomplies dans le Christ et dans l'Église. Il appelle à l'humilité et à la charité envers les juifs (*Indic.*, III, 4).

Éditions : M 8, 29-43. — PL 42, 51-64.

Études : B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustinus,* Basel 1946, Paris 1973. — ID., *Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme :* RAug 1, 1958, 225-241.

f) Contre les hérésies en général

1. De haeresibus, composé en 428-429 à la demande de Quodvultdeus, diacre de Carthage (*Ep.* 121-124). En utilisant Épiphane et Philastre et en faisant appel à ses connaissances personnelles, Augustin énumère 88 hérésies, de Simon le Mage à Pélage et à Célestius. L'œuvre reste incomplète : la mort l'empêcha d'écrire la seconde partie — extrêmement importante — sur la façon de reconnaître et de juger une hérésie, mais aussi de l'éviter, qu'elle soit connue ou inconnue. En d'autres mots, il s'agissait d'écrire un traité complet d'ecclésiologie qui faisait et qui fait toujours défaut à la patristique *(ibid. proem.).*

Éditions : M 8, 1-28. — PL 42, 21-50. — R. VAN DER-PLAETSE-C. BEUKERS, CCL 46 (1969) 283-351.
Traduction : Anglaise : G. MÜLLER, PSt 90, Washington 1956.

Études : G. BARDY, *Le « De haeresibus » et ses sources :* MSCA 2, 397. — S. JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di S. Ag... a proposito del trattato « De haeresibus »,* Catania 1952 (autre bibliographie : CCL 46 (1969) XXX-XXXII).

3. LES LETTRES

Les lettres d'Augustin sont le signe et l'expression de l'influence exercée par la personnalité de l'auteur et de son zèle apostolique. Leur contenu est extrêmement précieux pour l'histoire, la philosophie, la théologie, l'exégèse et la spiritualité. Elles sont fondamentales du point de vue littéraire et autobiographique. Elles sont nombreuses et souvent aussi longues que des traités. Elles constituent un véritable commentaire des écrits parus sous forme

de livres et une aide parfois irremplaçable pour comprendre les questions et les controverses de cette époque inquiète et décisive, en particulier celles du donatisme et du pélagianisme. Les mauristes en ont publié 270. Parmi celles-ci, 53 sont adressées à Augustin et lui-même avait inclu 9 des siennes dans les *opuscula in libris*. Par la suite, on en a découvert six autres : deux trouvées par G. Bessel (184/1 et 202/A : PL 33), deux par Goldbacher (92/A et 173/A : CSEL 44), une par G. Morin (215/A : CSEL 58 *praef.*, p. XCIII) et une par C. Lambot (212/A : NBA 23, 532, édition qui se trouve de ce fait la plus complète jusqu'à présent).

Johannes Divjak en a découvert 29 nouvelles (26 d'Augustin), publiées dans CSEL 88, Vienne 1981.

Elles couvrent une période de plus de quarante ans (de la fin de 386 à 430). Les mauristes les classent en quatre catégories :
1. *Epistulae 1-30* : de la conversion à la consécration épiscopale ;
2. *Epistulae 31-123* : de la consécration épiscopale à la conférence de 411 ;
3. *Epistulae 124-231* : de 411 à la mort ;
4. *Epistulae 232-270* : de datation incertaine.

Éditions : M 2. — PL 33. — AL. GOLDBACHER, CSEL 34/1 (1895), 34/2 (1898), 44 (1904) 57 (1911), 58 (1923) ; *SS. Eus. Hieronymi et Aur. Augustini Epistulae mutuae*, ed. J. SCHMID, Bonn 1930. — PLS 2, 359-363. — BAC 8 (69), 11 (99) (éd. partielle). — NBA 21-23 (CPL 262).

Traductions : *Allemande* : A. HOFFMANN, BKV 29-30, Kempten 1917 (textes choisis).
Anglaises : J.C. CUNNIGHAM, LNPF, vol. 1, sér. 1, New York 1886 (éd. d'Édimbourg) rééd. 1956, 219-593 (160 lettres). — W. PARSON : FC 12, 18, 20, 30, 32, New York 1951-1956. — J.H. BAXTER, *Selected Letters* : LCL 239, 1965[3] (62 let. avec texte latin).
Espagnole : L. CILLERUELO : BAC 8, 9, 11, Madrid 1958[2].
Hollandaise : H. HUISMAN, *Augustinus' briefwisseling met Nectarius (Epp. 90, 91, 103, 104)*, Amsterdam 1956.
Italienne : L. CARROZZI : NBA 21-23.

Chronologie : P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. 7, Paris 1923. — H. LIETZMANN, *Zur Enststehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins*, Berlin 1930 (= TU 67, 260-304). — D. DE BRUYNE, *Les anciennes collections des épîtres de Saint Augustin* : RB 43 (1931) 284-295. — H.-J. DIESNER, *Zur Datierung der Augustinbriefe 228-331* : FF 35 (1961) 184-185. — ID., *Zur Datierung des Briefes 220 und anderer Spätschriften Augustins* : FF 35 (1961) 281-283. — V. PARONETTO, *Nota sulla dqtazione dell'epistolário agostiniano* : Aug 14 (1974) 363-367.

Études : A. VACCARI, *Cuore e stile di S. Ag. nella Lettera 73* : MSCA 2, Rome 1931, 353-358. — M.E. KEENAN, *The Life and Times of st. Augustine as Reveled in his Letters* : PSt 83, 1935. — ID., *Classical Writers in the Letters of Aug.* : CJ 32 (1936) 35-37. — C. JENKINS, *Augustine's Classical Quotations in his Letters* : JThSt 39 (1938) 59-65. — V. NOLTE, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen* : Cassiciacum VI, Würzburg 1939. — CH. MOREL, *La vie de prière de saint Augustin d'après sa correspondance*, Paris 1954. — J.C. DIDIER, *St. A. et le baptême des enfants* : REAug 2 (1956) 109-129. — H. RONDET, *La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin* : RAug 1 (1958) 303-315. — O. SCHAFFNER, *Christliche Demut. Des Hl Aug. Lehre von der Humilitas* : Cassiciacum 17, Würzburg 1959. — G. FOLLIET, *Deificari in otio. Aug. ep. 10, 2* : RAug 2 (1962) 225-236. — H. ULBRICH, *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites* : REAug 9 (1963) 51-75, 235-258. — Card. M. PELLEGRINO : *Introduzione alle Lettere di S. Ag.* : NBA 21, 7-107, Rome 1969. — M.P. CICCARESE, *La tipologia delle Lettere di S. Agostino* : Aug 11 (1971) 471-507. — M. MOREAU, *Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin* : RAug 9 (1973) 3-181. — *Les lettres de s.A. découvertes par J. Divjak*, Colloque 1982. Paris, 1983. Cf. en plus NBA 21 CV-CX pour une bibliographie ultérieure.

4. LES TRAITÉS

On peut et on doit les diviser en trois sections : *le Commentaire de saint Jean, l'Exposé sur les psaumes* et *les discours*.

1. *Le Commentaire de saint Jean*

1. *Le Commentaire de l'évangile*. Il consiste en 124 discours en partie prononcés, en partie dictés. On les partage en deux groupes : 1-54, 55-124. La date de composition est très discutée : 416 (Le Landais), 418 (Zarb), après 419-420 (La Bonnardière) ; le premier discours daterait de 411 (De Ferrari), de 413 (Zarb), de 414 (Le Landais). La Bonnardière situe 1-16 en 406-408, 17-54 après 418.

Tout le commentaire est de caractère pastoral, mais le contenu théologico-philosophique et spirituel est extraordinairement riche.

Éditions : M 3/2, 1-826. — PL 35, 1379-1970. — MAYER, CCL 36 (1954). — BA 71 (1-16), 72 (17-33). — BAC 139, 165 — NBA 24.

Traductions : Allemande : TH. SPECHT, *Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes :* BKV[2] 8, 11, 19.
Anglaises : H. BROWNE, *Homilies on St. John,* Oxford 1848. — J. GIBB-J. INNES, *Homilies on the Gospel of John :* LNPF, vol. 7, sér. 1, New York 1888 (rééd. 1956), 7-529.
Espagnole : T. PRIETO, *Tratado sobre el Evangelio de San Juan :* BAC 139, 165.
Française : M. PONTET, *Sermons sur saint Jean,* Namur 1958 (sélection).
Hollandaise : H.J. SCHEERMAN, *Verhandelingen over het Evangelie van Sint Jan I-II,* Amsterdam 1940.
Italiennes : A. TONNA BARTHET, *I trattati sul Vangelo di S. Giovanni :* BiblAg 20, Florence 1938. — R. MINUTI-E. MARSIGLIO, *Commento al Vangelo di Giovanni,* Rome 1965. — E. GANDOLFO-V. TARULLI : NBA 24, Rome 1968.
Portugaise : J.R. RODRÍGUEZ AMADO, *Evangelho de Sao Joâo comentado por Santo Agostinho,* Coimbra 1950-1954.

Chronologie : R.J. DEFERRARI, *On the Date and Order of Delivery of St. Augustine's Tractatus on the Gospel and Epistle of St. John :* CPh (1917) 191-194. — S. ZARB, *Chronologia tractatuum S. Augustini in evang. primamque ep. Io apostoli :* Aug 10 (1933) 50-110. — M. LE LANDAIS, *Deux années de prédication de saint Augustin :* EtAug, Paris 1953. — A.M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustinienne,* Paris 1965. — M.F. BERROUARD, *La date des tractatus I-LIV in Ioannis Evang. de saint Augustin :* RAug 7 (1971) 105-168.

Études : M. COMEAU, *La vie intérieure du chrétien d'après les « Tract. in Io » de saint Augustin :* RSR 20 (1930) 5-25, 125-149. — ID., *Saint Augustin. Exégète du quatrième évangile,* Paris 1930. — M. PONTET, *Saint Augustin : sermons sur saint Jean,* Namur 1958. — A. TAMAYO, *La mediación reveladora de Cristo en la escatologia definitiva según la exégesis agustiniana de los escritos de san Juan,* thèse, Innsbruck 1962 (dactyl.). — D.F. WRIGHT, *The Manuscripts of St. Aug.'s « Tractatus in Evangelium Iohannis ». A Preliminary Survey :* RAug 8 (1972) 55-143. — G. FOLLIET, *Un fragment de manuscrit des « Tractatus in Evang. Io » de saint Aug. découvert à Vézelay en 1966 :* RAug 8 (1972) 145-147. — R.P. HARDY, *The Incarnation and Revelation in Augustine's « Tract. in Io Evang. » :* Église et théologie 3 (1972) 193-200. — ID., *Actualité de la Révélation Divine,* Paris 1974.

2. Commentaire de l'épître de saint Jean aux Parthes : dix discours sur la charité dont Jean « a tissé l'éloge, en disant beaucoup de choses, et même presque tout » *(ibid. prol.).* Augustin les tint pendant les fêtes pascales d'une même année, en 407, en interrompant pour cela le commentaire de l'Évangile. La patristique ne connaît rien de plus beau sur ce sujet.

Éditions : M 3, 2, 825-900. — PL 35, 1977-2062. — SCh 75, Paris 1961. — BAC 18 (187) 192-362. — NBA 24, 1626-1854.

Traductions : Allemande : F. HOFFMANN, Fribourg-en-Brisgau 1938, 1954[3] (incomplète).
Anglaise : H. BROWNE-J.H. MYERS, LNPF, vol. 7, sér. 1, New York 1888 (rééd. 1956).
Arabe : J. HELOU, Beyrouth 1967.
Espagnole : B. MARTIN PÉREZ, BAC 18 (187) 192-362.
Française : P. AGAËSSE, SCh 75, Paris 1961. — PDF, Paris 1985.
Hollandaise : T.J. VAN BAVEL, Heverlee-Louvain 1969.
Italiennes : G. BELLINO, S. Andrea di Conza 1916. — P. TABLINO, Rome 1954. — G. MADURINI-L. MUSCOLINO, NBA 24, Rome 1968, 1628-1856. — S. ALIQUÒ, *S. A. Meditazioni sulla lettera dell'amore di S. Ag.,* Rome 1971[3].
Portugaise : J.A. RODRIGUES AMADO, Coimbra 1959.

Études : G. COMBES, *La charité d'après saint Augustin,* Paris 1934. — M. MELLET, *Saint Augustin prédicateur de la charité fraternelle dans ses commentaires sur saint Jean :* VS 83 (1945) 304-325, 556-576 ; 84 (1946) 69-91. — J. GALLAY, *La charité fraternelle selon les Tractatus in Iam Ioannis de saint Aug.,* Lyon 1953. — ID. *La conscience de la charité fraternelle d'après les tract. in Iam Ioannis de saint Aug. :* RAug 1 (1955) 1-20. — ID., *« Dilige et quod vis fac. ». Notes d'exégèse augustinienne :* RSR 43 (1955) 545-555. — J. GRABOWSKI, *The Role of Charity in the Mystical Body :* RAug 3 (1957) 29-63. — J.B. BAUER, *Dilige et quod vis fac (zu Aug. Tract. in I. Jo. 7, 81 :* Wissenschaft und Weisheit 20 (1957) 64-65. — J.A.R. AMADO, *Santo Agostino. Quem é Dios. Comentário à Primeira Carta de S. Joâo,* Coimbra 1959. — M. HUFTIER, *La charité dans l'enseignement de saint Augustin,* Tournai 1959. — P. AGAËSSE, *Introduction à saint Augustin. Commentaire de la première épître de saint Jean :* SC 75 (1961) 7-102. — J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of St. Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of the Christian Life,* Londres 1960[3]. — O. DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin :* RAug 2 (1962) 415-445. — S. POQUE, *Les lectures liturgiques de l'Octave pascale à Hippone d'après les Traités de saint Augustin sur la Première Épître de S. Jean :* RB 74 (1964) 217-241. — T.J. VAN BAVEL, *Eenheid en liefde. Augustinus preken over de eerste brief van Johannes,* Louvain 1969. — V. CAPÁNAGA, *Interpretación agustiniana del Amor. Eros y Agapè :* AugL 18 (1973) 213-278. — D. DIDEBERG, *S.A. et la première épître de saint Jean,* Paris 1975.

2. Exposés sur les Psaumes

C'est l'œuvre la plus volumineuse d'Augustin et la plus riche de doctrine spirituelle, l'unique exposé complet du psautier que

nous ayons dans la littérature patristique. Elle s'étend sur une période qui va de 392 (1-32) à 416, ou même, selon d'autres, jusqu'à 422 pour le psaume 118. On la divise en deux sections : exposés « dictés » et exposés prêchés. Les « dictés » se subdivisent en trois groupes (cf. *Ep.* 169, 1 et Possidius, *Indiculus,* VII,4 : brèves notes exégétiques (à peu d'exceptions près les psaumes 1-31), exposés plus amples (67, 71, 77, etc.), et homélies destinées à être lues au peuple (32 sur le psaume 118). Tous les autres sont des discours tenus en public dans diverses villes, en particulier à Carthage. Ils présentent une interprétation non historico-philologique, mais théologico-spirituelle des psaumes fondée sur la doctrine du *Christus totus* : on y entend la voix du Christ, de l'Église et des simples fidèles (*In ps.* 3, 1. 9-10). Leur contenu recoupe tous les thèmes de la doctrine chrétienne, de la philosophie à la théologie en passant par la doctrine spirituelle et la mystique. Augustin développe particulièrement ceux du corps mystique, des deux cités, de l'ascension vers Dieu. Sur tous ces sujets, le ton lyrique des psaumes permet de véritables envolées. Augustin commente le texte de la Septante qu'il a lui-même revu.

Éditions : M 4. — PL 36-37. — E. DEKKERS-J. FRAIPONT, CCL 38-40 (1956). — BAC 19-22. — NBA 25-28.

Traductions : Allemandes : H. VON BALTHASAR, *Ueber die Psalmen,* Leipzig 1936. — H. WEBER, *Die Auslegungen der Psalmen,* Paderborn 1964 (Ps. 1-17).
Anglaise : A. C. COXE, *Expositions on the book of Psalms,* LNPF, vol. 8, sér. 1, New York 1888 (rééd. 1956).
Espagnole : B. MARTIN PÉREZ, *Enarraciones sobre los Salmos :* BAC 19-22, 1964-1967.
Françaises : G. HUMEAU, *Les plus belles homélies de saint Augustin sur les Psaumes,* Paris 1948. — G. GORCE, *Homélies sur les Psaumes,* Namur 1960 (anthologie). — J. PERRET, *Saint Aug. Prier Dieu. Les Psaumes,* Paris 1964 (anthologie). *Saint Augustin prie les Psaumes,* PDF 1981.
Italiennes : E. LOGI, *Enarrationes in Psalmos,* Sienne 1931-32. — V. TARULLI-R. MINUTI-T. MARIUCCI : NBA 25-28, 1967-1977.

Chronologie : S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Aug. in Psalmos,* Malte 1948. — M. LE LANDAIS, *Quatre mois de prédication de Saint Aug. :* RSR 36 (1948) 226-250. — ID., *Deux années de prédication de S. Augustin :* Paris 1951, EtAug 1951, 11 ss. — A. LAURAS-H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de Saint Augustin :* Paris 1953, EtAug 1953, 99-160. — A.M. LA BONNARDIÈRE, *Note de chronologie augustinienne. Notice sur le psaume 25 :* RSR 45 (1957) 91-93. — ID., *Les « Enarrationes in psalmos » prêchés par st. A. à Carthage en décembre 409 :* RAug 11 (1976) 52-90. — G. FOLLIET, Bulletin augustinien pour 1956 : REAug 5 (1959) 271 n. 115. — H. RONDET, *Essais sur la chronologie des « Enarrationes in psalmos » de saint Augustin :* BLE 61 (1960) 11-127, 258-286. — S. POQUE, *L'énigme des Enarrationes in Psalmos 110-117 de st. A. :* BLE 77 (1976) 241-246 (cf. A.M. LA BONNARDIÈRE : REAug 23 (1977) 356-358).

Texte biblique : P. CAPELLE, *Le texte du Psautier latin en Afrique,* Rome 1913. — D. DE BRUYNE, *St. Augustin réviseur de la Bible. II, Psaumes :* MSCA 2, Rome 1931, 544-578. — ID., *Notes sur le Psautier de saint Augustin :* RB 45 (1933) 20-28. — A. VACCARI, *I Salteri di S. Girolamo e di S. Agostino,* Rome 1952. — ID., *Psalterium Sancti Aug. in M. Sinai repertum :* Bibl 36 (1955) 260. — S. ONGARO, *Salterio veronese e revisione agostiniana :* Bibl 35 (1954) 443-474.

Études : E. BOUVY, *St. Augustin. Les Enarrationes sur les Psaumes :* RevAug 3 (1903) 418-436. — M. PONTET, *L'exégèse de St. Augustin prédicateur,* Paris 1945. — T. DELAMARE, *Lorsque St. Augustin expliquait les Psaumes :* VS 82 (1950) 115-136. — C. KANNENGIESSER, *Enarratio in psalmum 118. Science de la révélation et progrès spirituel :* RAug 2 (1962) 359-381. — J.F. CORDELIER, *La pédagogie de saint Augustin dans les « Enarrationes un Psalmos »,* Dijon 1971. — S. POQUE, *L'énigme des Enarr. in psalmos 110-117 de s. A. :* BLE 77 (1976) 241-264.
Pour les thèmes des *Enarrationes* cf. bibliographie à la 3e partie.

3. Discours

Ce sont les fruits d'une prédication poursuivie de façon ininterrompue pendant près de quarante ans. La bibliothèque d'Hippone devait en conserver des quantités (peut-être trois à quatre mille) dont une grande partie, probablement non revue par l'auteur et non publiée, a été perdue. Les mauristes en ont recueilli 363 répartis en quatre groupes (sur l'Écriture, sur les temps liturgiques, sur les saints et sur des thèmes variés). Ils en ont considéré d'autres comme douteux, d'autres comme apocryphes. Morin en a retenu 138 authentiques et les a publiés (Misc. Agos. I. Rome 1930), mais certains érudits émettent des doutes sur certains d'entre eux (CPL, n. 284-287; PLS 2, 417 s.). Enfin Lambot en a encore publié d'autres (RB 1933-1958; PLS 2, 744). En tout il y en a un peu plus de 500. Sous la direction de Lambot le CCL en a entrepris une nouvelle édition critique, très attendue. Le premier volume (CCL 41), qui comprend les discours sur l'Ancien Testament, est déjà paru.

Leur contenu est riche et varié. Ils recoupent tous les thèmes de l'Écriture et de la liturgie, et fournissent un commentaire précieux des grandes œuvres dogmatiques et exégétiques. On a là un modèle d'éloquence populaire, claire en même temps que profonde, vive et incisive, proche des gens et efficace.

Éditions : M 5. — PL 38-39. — PLS 2. — CCL 41 (LAMBOT) (50) REAug 26 (1980) 62-87.

Éditions partielles : LAMBOT C., *Strom. Patr. et Medioev.*, I, Utrecht 1950 (discours : 14, 15, 34, 60, 101, 104, 166, 177, 184, 221, 254, 261, 298, 302, 339, 355, 358). — BAC 7 et 10 ; SCh 116 (Sermons pour la Pâque). — G. MORIN, *St. Aug. Sermones post Maurinos reperti :* MSCA 1, Rome 1930.

Pour les *Sermones* découverts et publiés par C. LAMBOT et VERBRAKEN : C. LAMBOT : RB 79 (1969) 1-320. — P. VERBRAKEN, *op. cit.* ci-dessous.

Études : En vue d'une nouvelle édition critique : cf. la CPL, 284-288. — P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les Sermons authentiques de St. A. :* Instrumenta Patristica XII, Stenbrugis 1976.

Traductions : Allemandes : A. SCHMITT, Mannheim 1947 (anthologie). — ID., Berne 1967 (40 discours).
Anglaises : R.G. MACMULLEN, LNPF, vol. VI, sér., New York 1887 (rééd. 1956) 245-545 (97 discours sur le NT). — Q. HOWE, New York-Chicago-S. Francisco 1956 (choix de textes). — PH.T. WELLER, St. Louis, Londres 1959 (discours sur la Pâque). — D.J. KAVANAGH, FC 11, New York 1951, 1963^2 (17 discours) = Boston 1962. — S. MULDOWNEY, FC 38, New York 1959 (choix de textes). — TH. COMERFORD LAWLER, ACW 15, Londres 1952, 1963^2 (Noël et Épiphanie).
Espagnoles : L. ALVAREZ (vol. 1-4). — AMADOR DEL FUEYO (vol. 5-7), Madrid 1923-1931. — AMADOR DEL FUEYO, BAC 7 (53) : 86 sermons. — ID., BAC 10 (95) : homélies.
Françaises : G. HUMEAU, *Les plus beaux sermons de S. Augustin,* 3 vol., Paris 1932-1934, rééd. 1986. — S. POQUE, SCh 116 (sur la Pâque). — V. SAXER, *Sermons choisis*, PDF 1980.
Italiennes : E. LOGI, Sienne 1930 (choix de textes). — ID., *I Vangeli domenicali commentati,* Florence 1933.

Chronologie : A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. A. :* MSCA 2, Rome 1931, 417-520. — A. DE VEER, *La date des Sermons de st. A. :* REAug 15 (1969) 241-246.

Études : C. LAMBOT, *Le catalogue de Possidius et la collection carthusienne de sermons de saint Augustin :* RB 60 (1950) 3-7. — M. SIMONETTI, *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandalica :* RIL 83 (1950) 407-424. — ID., *Alcune osservazioni sulla struttura dei « Sermones de Sanctis » agostiniani :* AugMag, I, Paris 1954, 141-149. — C. LAMBOT, *Critique interne et sermons de saint Augustin :* SP I, Berlin 1957, 112-127 (= TU 63). — C. MOHRMANN, *Das Wortspiel in den augustinischen Sermones :* Études sur le latin des Chrétiens, I, 323-349, Rome 1958. — M. PELLEGRINO, *S. Agostino. Il pastore d'anime,* Fossano 1960. — S. POQUE, *Introd. à A. d'Hipp., Sermons pour la Pâque :* SCh 116, Paris 1966. — P. VERBRAKEN, *Mémorial Dom Cyrille Lambot :* RB 79 (1969) 1-328. — P. BORGOMEO, *L'église de ce temps dans la prédication de St. A.*, Paris 1972 (pour la bibl. de quelques termes des *Sermones*, cf. *ibid.*, 423-433). — V. LOI, *Struttura e « topoi » del panegirico classico nei « sermones de sanctis » di S. Agostino :* Aug 14 (1974) 591-604. — P. VERBRAKEN, *Les fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin :* RB 84 (1974) 245-270. — M. AVILÉS BARTINA, *Estudio de diez sermones agustinianos :* Perficit 7 (1976) 33-71. — M. SIMONETTI, *Sulla tecnica esegetica di alcuni sermones veterotestamentari di Agostino,* Mélanges Trapè, Rome, 1985, p. 185-203.

Il vaut la peine de rappeler ici quelques discours dont l'authenticité a été discutée et que les éditeurs ont en partie publiés :

1. *Sermo de Urbis excidio*, tenu *recenti excidio tantae urbis*, donc en 410 ou peu après : à propos de ce qui vient de se passer il exprime la douleur et l'espérance et explique l'utilité des tribulations. La forme et le contenu sont augustiniens.

Éditions : PL 40, 715-724. — M.-V. O'REILLY, PSt 89, Washington 1955 (= CCL 46 (1969) 249-262).

Études : G. CANNONE, *Il sermo de excidio urbis Romae di S. Agostino :* VetChr 12 (1975) 322-345.

2. *Sermo ad catechumenos de symbolo*, de date incertaine : c'est une explication du Symbole ; cf. S. 213 (Guelferb. 1 : MSCA I 441-445) ; 214 ; 215. Les trois autres discours sur le Symbole qui suivent celui-ci aussi bien dans les manuscrits que dans les ouvrages imprimés ne sont pas augustiniens : certains les attribuent à Quodvultdeus, l'évêque de Carthage (CPL 401-403).

Éditions : M 6, 547-556. — PL 40, 627-636. — CCL (R. Vander Plaeste) 46, 185-199.

Traductions : Anglaise : R.W. MUNCEY, Condon 1931.
Hollandaise : A. SIZOO, Kampen 1941.

Études : A. SIZOO, *De ectheid van Augustinus' Sermo de Symbolo ad cat. :* Gereformeerd Theol. Tijd. 41 (1940) 286-300. — C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Aug.*, St. Octilien, 1960.

3. *Sermo de disciplina christiana*, de date incertaine, sur le véritable amour de Dieu et du prochain, amour qui constitue la somme des préceptes chrétiens.

Éditions : M 6, 581-590. — PL 40, 669-678. — CCL (R. Vander Plaeste) 46 (1969) 707-724.

Traduction : Allemande : A. HABITZKY, Würzburg 1961.

4. *Sermo de utilitate jejunii*, mentionné par Possidius (*Indiculus*, X 6, 55 ; MSCA II 195), peut-être tenu en 411 (cf. *ibid.* 13). Il traite de la nature du jeûne chrétien. Il polémique contre les manichéens et lance un chaleureux appel aux donatistes.

Éditions : M 6, 613-622. — PL 40, 707-718. — S.D. RUEGG, PSt 85, Washington 1951 (= CCL 46, 231-241). — BA 2, 518-538.

Études : C. LAMBOT, *Un « Ieiunium quinquagesimae » en Afrique au IVᵉ siècle et date de quelques sermons de St. A. :* RB 47 (1935) 114-124.

5. ŒUVRES DOUTEUSES

Il faut ajouter ici quelques œuvres dont l'authenticité est fortement douteuse.

1. *De grammatica liber.* Les *Retractationes* le mentionnent (1, 6) ainsi que Possidius (*Indiculus*, X 3 : MSCA II 175). Augustin dit qu'il ne l'a plus dans sa bibliothèque mais pense que certaines personnes l'ont en leur possession. Le texte que nous avons nous est parvenu dans deux recensions, une longue et une brève. Aucune des deux ne paraît pure. Mais certains pensent, non sans vraisemblance, qu'elles représentent du moins un extrait du texte authentique.

Éditions : Recension longue, PL 32, 1385-1408. — H. KEIL, *Grammatici latini*, Leipzig, 1856-1878, 5, 490 ss. ; recension brève : A. MAI, *Nova Patrum bibliotheca*, 1, 2, 169 ss. — C.F. WEBER, *Augustini ars grammatica breviata*, Marburg 1861.

Étude : H.-I. MARROU, *St. A. et la fin de la culture antique*, Paris 1938, 570-576.

2. *Principia dialecticae.* Ils sont mentionnés dans les *Tractationes* (1, 6) où Augustin déclare : « *De dialectica*... ne sont restés que les principes, que nous avons toutefois eux-mêmes perdus. Mais je crois que certains les ont. » Contrairement aux mauristes, beaucoup pensent que ceux que nous avons sont authentiques.

Éditions : PL 32, 1409-1420. — G. CRECELIUS, *A. Augustini de dialectica liber*, Elberfeld 1857. — B. DARRELL JACKSON, Dordrecht-Boston 1975.

Études : H.I. MARROU, *op. cit.*, 576-578. — B. DARRELL JACKSON, *op. cit.*, avec introd. trad. et comm. — J. PEPIN, *St. A. et la dialectique*, Villanova University 1976.

3. *Principia Rhetorices (Retract. 1, 6)*

Éditions : PL 32, 1439-1448. — C. HALM, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, 137-151. — En plus des mauristes, d'autres en nient l'authenticité. — J. ZUREK, *De S. Augustini praeceptis rhetoricis*, Vienne, 1905, 69-110 ; MARROU, *op. cit*, 578-579 ; CPL 1556 : B. RIPOSATI la défend, *Studi in onore di G. Funaioli*, Rome 1955, 378-393.

4. *Oratio s. Augustini in librum de Trinitate.* Longue prière à Dieu un et trine.

Éditions : G. MORIN : RB 21 (1904), 129-132. — PLS 2, 1543-1545. — B. FISCHER : ThLZ 77 (1952), 288 en nie l'authenticité, non sans raison, comme aussi W.S. MOUNTAIN (CCL 50, *prol.* 78-82).

5. *Versus de s. Nabore.* Huit vers en l'honneur d'un martyr revenu du schisme à l'unité de l'Église et pour cette raison tué par les donatistes.

Éditions : F. BUECHELER et A. RIESE, *Anthologia Latina*, 1, 2, Lipsiae 1906 (rééd. 1972), n. 484a. — PLS 2, 356-357. — A. VACCARI, *I versi di S. Agostino :* CC 98/1 (1947) 213-214 (= *Scritti*, II, Rome 1958, 245-247).

6. *Capita* ou *Breviculi*. Titres et sommaires des divers chapitres des livres de quelques œuvres majeures. Ils nous ont été transmis par le *De civitate Dei* (CCL 47, V-XLV ; cf. *Ep.* 212 A à Firmin : NBA 23, 535) ; le *De Trinitate* (CCL 50, 4-23 ; PLS 2, 1546-1555)

et le *De Genesi ad litteram* (CSEL 28/1, 436-456; PLS 2, 363-385; BA 49, 461-493; Cf. les observations pp. 461-463).

6. ŒUVRES APOCRYPHES

Tout au long des siècles on a attribué nombre d'écrits à l'évêque d'Hippone et on les a publiés sous son nom — ouvrages, lettres, surtout des discours. Il est utile de les connaître. C'est même important, non seulement pour des raisons critiques, pour déterminer, autant que faire se peut, l'auteur véritable; mais aussi pour évaluer avec plus d'exactitude l'influence d'Augustin sur sa postérité. Il est en effet fréquemment arrivé qu'on l'ait connu et cité à travers des textes qui ne sont pas de lui, ce qui n'a évidemment pas permis de recueillir sa pensée authentique. Nous ne pouvons ici les citer que très rapidement.

1. Livres

Certains appartiennent au domaine de la théologie : a) de la théologie en général, comme le *De fide ad Petrum* (PL 40, 753-789) résumé de dogmatique très utilisé au Moyen Age (par Fulgence de Ruspe : PL 65, 671-705); b) de la théologie trinitaire, comme le *De unitate Trinitatis* (PL 42, 1207-1212), d'« un auteur inconnu, mais très ancien » et le *De unitate Trinitatis contra Felicianum Arianum* (PL 42, 1157-1176), considéré comme authentique par des théologiens de Louvain (éd. lov. t. VI) et rendu à Vigile de Tapse par les mauristes (CPL 808); c) de la théologie de la grâce, comme l'*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos* (PL 45, 1611-1664), ouvrage en six livres qui réfute cinq erreurs pélagiennes et illustre dans le sixième la doctrine de la prédestination (d'un auteur incertain, mais de peu postérieur à Augustin : CPL 381), le *De praedestinatione et gratia* (PL 45, 1665-1678) qui contient des principes ouvertement contraires à ceux d'Augustin (16, 18), et le très bref *De praedestinatione Dei* (PL 45 1677-1680).

D'autres récits relèvent du domaine exégétique : *De mirabilibus Sacrae Scripturae* (PL 35, 2149-2200), trois livres sur les faits les plus étonnants de la Bible rédigés par un certain Augustinus Hibernicus (CPL 1123) qu'on ne saurait identifier davantage; *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (PL 35, 2207-2416; CSEL 50; PLS 2, 390) explications sur 115 sujets, œuvre attribuée à l'Ambrosiaster (CPL 185); *Expositio in Apocalypsim* (PL 35, 2417-2452), œuvre de saint Césaire d'Arles (CPL 1016) et le

Liber de divinis scripturis (CSEL 12) où on traite de 142 problèmes (titres dans PLS 2, 392-396) d'un auteur du V[e] siècle (CPL 384) dont on ne connaît pas le nom.

D'autres enfin sont du domaine de la spiritualité. Ils sont nombreux et connurent une grande diffusion. Parmi eux : *De spiritu et anima; Soliloquiorum animae ad Deum liber* (à ne pas confondre avec les deux livres des *Soliloqui*, cf. p. 459); *De diligendo Deo; Meditationum liber; Manuale* (PL 40) : ouvrages destinés à alimenter la piété; les auteurs (ou l'auteur?) montrent qu'ils connaissent Augustin et les docteurs médiévaux. Pour les autres livres, cf. CPL, p. 530-531; PLS 2, 1363-1378. — A Zumkeller, *Die ps.aug. Schrift « De praedestinatione »*... : Misc. Trapè, Rome (1985) 539-563.

2. Lettres

Les lettres attribuées à tort à Augustin ne sont pas nombreuses, tandis que les érudits ne cessent d'en chercher et d'en trouver d'authentiques (cf. p. 505). Parmi les apocryphes : *Epistulae Augustini et Bonifacii comitis* (PL 33, 1093-1098) : seize lettres très courtes de la correspondance supposée entre les deux hommes; cf. J. De Lepper, *De rebus gestis Bonifacii*, Tilburg 1941, 9-17 (CPL 367); *Altercatio cum Pascentio Ariano* (= *Ep.* 20 : PL 33, 1156-1162) : la raison de cette fausse attribution vient probablement des lettres 238, 239, 241 d'Augustin à Pascence, qui sont authentiques; *Epistula s. Augustini ad sororem de obitu s. Monicae* (éd. lovaniense X, p. 764 sv.).

3. Discours

Les discours douteux ou pseudo-augustiniens sont légion : les mauristes en ont publié 317 divisés en quatre catégories, comme les authentiques : sur l'Écriture, sur les temps liturgiques, sur les saints et sur des sujets divers (PL 39, 1735-2354). Beaucoup d'autres ont été publiés par la suite : 269 par A.B. Caillau et B. Saint-Yves, *S. Augustini operum supplementum*, Paris, 1836-1839 : 200 par A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, I, Rome, 1852; d'autres par G. Morin, *Tractatus sive sermones s. Augustini*, Kempten, 1917, App. p. 165-218, etc. (PLS 2, 841-1360). Dans cette vaste forêt, les travaux en particulier de G. Morin, C. Lambot, J.-P. Verbraken ont rendu possible d'établir l'authenticité de nombre de discours augustiniens (outre ceux de l'édition mauriste) ou d'en reconnaître le véritable auteur. Sur tout ce matériau, cf. G. Morin :

MSCA I 721-769; CPL 368-372; PLS 2, 842-1360. J.-P. Verbraken, *op. cit.*, p. 377. — A.-G. HAMMAN : Miscellanea Trapè, Rome (1985) 311-327.

Bibliographie : E. PORTALIÉ : DTC, I, 2306-2310. — F. CAVALLERA : DSp 1, 1130-1135. — B. BLUMENKRANZ, *La survie médiévale de St. A. à travers ses apocryphes :* AugMag, II, 1003-1018.

Sa pensée

1. RAISON ET FOI

Sur le plan de la méthode, la pensée d'Augustin peut se résumer en deux mots : raison et foi. À dix-neuf ans, il accepta sur ce point une fausse problématique. Gagné par la propagande manichéenne, il fit d'un binôme une alternative et rejeta la foi au nom de la raison. Le retour à l'Église catholique commença par la découverte que les relations entre la raison et la foi ne doivent pas être vues dans la perspective d'une opposition mais d'une collaboration. Il y a en effet deux routes qui conduisent l'homme à la connaissance de la vérité : l'autorité et la raison. Chronologiquement, c'est l'autorité qui vient en premier, autrement dit la foi. Mais par ordre d'importance, c'est la raison, c'est-à-dire la science (*C. Acad.*, 3, 20, 43; *De Ord.*, 2, 9, 26; *De mor. Eccl. cath.*, 1, 2, 3).

Sa ligne de conduite doctrinale passe entre le fidéisme et le rationalisme. À qui veut comprendre sans croire il répète son *crede ut intelligas*, parce que comprendre est la récompense de la foi. Il défend la justesse de ce principe et de cette méthode et écrit un livre sur l'utilité de croire. La foi sert à tous, y compris aux philosophes. C'est en fait une médecine qui guérit (*Conf.*, 6, 4, 6), une force qui protège (*Ep.* 118, 32), un nid où poussent les plumes qui permettent de voler (*Serm.* 51, 5, 6), le raccourci qui fait découvrir vite et sans effort les vérités essentielles à une vie de sagesse (*Ep.* 102, 38; *De con. Ev.* 1, 35, 53). Mais à celui qui pense pouvoir mettre en congé la raison il répète : *intellige ut credas*, parce qu'on ne peut croire sans raison. En effet personne ne croit « sans avoir d'abord pensé qu'il doit croire » (*De praed. s.* 2, 5). C'est la raison qui dit « à qui on doit croire » (*De v. relig.* 24, 45) et donc « même la foi a des yeux avec lesquels elle voit d'une certaine façon qu'est vrai ce qu'elle ne voit pas encore » (*Ep.* 120, 2, 8). À tous ceux-là il répète en plus : *intellectum valde ama*, « aime à comprendre le contenu de la foi » (*Ep.* 120, 3, 13).

Pour sa part, il s'est appliqué à démontrer la crédibilité de la foi et à en approfondir l'enseignement. Le but de cette application : « reconduire les hommes à l'espérance de trouver la vérité » (*Ep.* 1, 1); son programme : adhésion au Christ et recherche philosophique.

Pour avoir un résumé des motifs de crédibilité, cf. *Conf.* 6, 11, 19; *De mor. Eccl. cath.* 1, 7, 12; *De util. cred.* 14, 30-17, 35; *Ep.* 137, 4, 15-16; *C. ep. Man.* 4, 5. Dans ce dernier écrit on peut lire : « Indépendamment de la vérité pure et authentique [...] dont vous ne croyez pas qu'elle soit dans l'Église catholique, j'ai de nombreuses raisons de rester dans son sein. M'y retiennent le consentement des peuples et des personnes; m'y retient l'autorité fondée sur les miracles, nourrie de l'espérance, accrue par l'ancienneté; m'y retient la succession des évêques, depuis le siège même de Pierre à qui le Seigneur après sa résurrection a confié son troupeau à paître jusqu'à l'évêque actuel; m'y retient enfin le nom même de *catholique* que, non sans raison, cette Église seule a reçu... Ces liens du nom de chrétien, si nombreux, si grands, si doux, retiennent le croyant au sein de l'Église catholique même si, par suite de la lenteur de notre esprit et de l'indignité de notre vie, la vérité n'apparaît pas encore. » À qui donc nie les miracles Augustin réplique : « Pour nous, il nous suffit de ce seul grand miracle : que tout le monde ait cru sans miracle » (*De civ. Dei.*, 22, 5).

Dans le *Contra Academicos,* le premier de ses livres, il résume ainsi son programme de recherche : « Tout le monde sait que ce qui nous pousse à la connaissance, c'est à la fois l'inclination de l'autorité et celle de la raison. Je retiens donc comme chose définitivement certaine que je ne dois pas m'éloigner de l'autorité du Christ, car je n'en trouve aucune qui soit plus valable. Je regarde alors ce que je dois atteindre comme le sommet de la raison et j'ai confiance de trouver entre-temps chez les platoniciens ce qui ne va pas à l'encontre des mystères sacrés de la foi. Actuellement je suis en effet disposé à apprendre sans délai le vrai, non seulement par la foi, mais aussi par l'intelligence » (*C. Acad.* 3, 20, 43). Cette recherche sera donc à la fois philosophique, théologique et mystique, trois moments d'ascension vers la vérité qu'Augustin ne sépare jamais. Sa méthode se fonde en effet sur trois présupposés : l'utilité de la foi; chaque fois que c'est possible l'appel à l'évidence de la raison; la tension

vers la sagesse qui n'est pas seulement connaissance, mais amour, possession, jouissance de la vérité, bien suprême de l'homme. Nous diviserons donc le bref résumé qui suit en trois sections : philosophie, théologie et doctrine spirituelle.

Études : B. PERGAMO, *De S. Aug. methodo apologetico* : Ant. 6 (1931) 3-36. — I. STOSZKO, *L'Apologétique de St. Aug.*, Strasbourg 1932. — R.E. CUSHMANN, *Faith and Reason in the Thought of St. Aug.* : CH 19 (1950) 271-294. — R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1950. — J.P. BONNEFOY, *Le docteur chrétien selon Augustin : foi, raison et autorité* : RET 13 (1953) 25-54. — G. OGGIONI, *L'esperienza della fede nella conversione di S. Ag.* : Scrinium Theol 1 (1953) 125-181. — M.T. ANTONELLI, *Aspetti agostiniani del problema del filosofare* : AugMag, I, Paris 1954, 335-346. — E. OGGIONI, *Dualismo paradossale dell'Agostinismo speculativo* : *ibid.*, I, 381-388. — R.E. CUSHMAN, *Faith and Reason*, New York 1955. — M.P. LÖHRER, *Der Glaubensbegriff des hl. Aug. in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln-Zurich-Cologne 1955. — H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1956. — B.M.G. REARDON, *The Relation of Philosophy to Faith in the Teaching of St. Aug.* : SP II, Berlin 1957, 288-294. — M. BLONDEL, *The Latent Resources in St. Aug.'s Thought* (orig. *A monument to St. Aug.*), New York 1957[3], 317-353. — M. LÖHRER, *Glaube und Heilsgeschichte in De Trin. Aug.* : FreibZeitPhilTheol 4 (1957) 385-419. — A. ARÓSTEGUI, *Interpretación agustiniana del « Nisi crediteritis, non intelligetis »* : RevFil (Madrid) 24 (1965) 277-283. — M. HUFTIER, *Les yeux de la foi chez s. Aug.* : MSR 25 (1968) 57-66, 105-114. — W.G. VON JESS, *Reason and Propedeutic to Faith in Aug.* : IntJourPhilRel 5 (1974) 225-233.

2. PHILOSOPHIE

1. Sources

En philosophie, Augustin n'est pas qu'un amateur (*C. Acad.* 2, 4, 10 - 6, 15 ; *Ep.* 118 ; *De civ. Dei.* 8). Jeune professeur, il avait lu et su par cœur les ouvrages de philosophes (*Conf.*, 5, 3, 3). Parmi eux, les écrits philosophiques de Cicéron, les ouvrages d'érudition de Varron, d'Apulée, de Sénèque, des doxographes Aulu-Gelle et de Celse (sur ce dernier, cf. *De haer.*, *praef.*). Plus tard, à Milan, il lut Plotin et Porphyre qui devinrent tout de suite ses auteurs préférés et le restèrent toujours.

Il est bien connu que, parmi les philosophes, il appréciait plus que tous les néoplatoniciens. Mais nous ne savons pas jusqu'à quel point il a corrigé et dépassé leur doctrine. Il les préférait

pour deux raisons : parce qu'ils sont plus proches « de nous », c'est-à-dire de la doctrine chrétienne (*De civ. Dei.* 8, 5 ; 11, 5 ; *De vera. rel.* 4, 7) et parce qu'ils avaient créé un enseignement commun de la vraie philosophie en soutenant entre autres qu'Aristote et Platon, les deux sommets (*De civ. Dei*, 8, 4, 12), sont si d'accord que seuls les moins perspicaces peuvent les croire discordants (*C. Acad.* 3, 19, 42). Si, dans son enthousiasme de départ dont il reviendra par la suite (*Retract.*, 1, 1, 4), il a cru trouver en eux une coïncidence avec l'enseignement chrétien qui n'existe pas en réalité, par exemple, à propos de la génération du Verbe (*Conf.*, 7, 9, 13-15) et de l'idée du règne du Christ qui n'est pas de ce monde (*Retract.*, 1, 3, 2), ou s'il leur a attribué des doctrines qu'en réalité ils n'ont pas, telles que la création (*De civ. Dei*, 8, 6), il en repoussa et en combattit pourtant les « erreurs profondes » (*Retract.*, 1, 1, 4). Parmi celles-ci : l'existence de dieux mineurs (*De civ. Dei*, 12, 24-26), la nécessité et l'éternité de la création (*ibid.*, 11, 4-6 ; 12, 15-20 ; *C. Prisc. et Orig.* 2, 8, 9), la préexistence et le péché de l'âme (*De Gen. ad litt.*, 10, 15, 27 ; *Ep.* 164, 7, 20 ; 166, 9, 27), la théorie cyclique de l'histoire et la métempsychose (*De civ. Dei*, 10, 30 ; 12, 26), l'idée que l'union du corps et de l'âme n'est pas naturelle et qu'elle est donc forcée (*De Trin.*, 15, 7, 11 ; *De Gen. ad litt.*, 7, 27, 38). Il arrive même que sur certains points il prenne une attitude extrêmement dure, quand il déclare, par exemple, qu'il est absurde de nier que le corps relève de la nature humaine (*De anima et ejus or.*, 4, 2, 3) ou que les doctrines de la réincarnation sont des fantasmagories de grands docteurs *« magna magnorum deliramenta doctorum »* (*Serm.* 241, 6).

Pour ces prises de positions, il s'appuie sur la règle qu'il s'est fixée et il trouve en particulier son soutien dans les enseignements de l'Écriture qui recoupent le domaine de la pure raison, tels que la doctrine de la création (Gn 1, 1 ; Jn 1, 3), la création de l'homme à l'image de Dieu (Gn 1, 27), l'idée de Dieu comme être subsistant (Ex 3, 14), la possibilité de connaître Dieu à travers les créatures (Rm 1, 20). Ces enseignements qu'il rappellera souvent (comme le dernier, par exemple), même au milieu des plus hautes spéculations philosophiques (*Conf.*, 7, 10, 16), le pousseront à approfondir certains thèmes fondamentaux de sa philosophie et à résoudre les difficultés des platoniciens (*De civ. Dei*, 12, 17). C'est ainsi que naquit la philosophie nouvelle dont on peut sûrement dire que ses sources serviront à construire l'enseignement chrétien. Cette philosophie récuse désormais l'éti-

quette de platonicienne ou néoplatonicienne — Augustin n'est pas moins antiplatonicien que platonicien — pour ne plus admettre que celle de chrétienne. C'est de celle-ci que nous résumerons les principes, les thèmes et les solutions essentielles.

Études : A. CASAMASSA, *Le fonti della fil. di S. Ag.* : Acta hebd aug th, Turin 1931, 88-96 : (rééd. Scritti patristici, Lateranum 1955). — R. JOLIVET, *St. Aug. et le néoplatonisme chrétien,* Paris 1932. — P. HENRY, *Plotin et l'Occident :* Spicil S Lovan 15 (1934). — ID., *Aug. and Plotinus :* JThS 38 (1937) 1-23. — J. DE BLIC, *Platonisme et christianisme dans la conception augustinienne du Dieu Créateur :* RSR 30 (1940) 172-190. — H.I. MARROU, *St. Aug. et la fin de la culture antique,* Paris 1938-1946. — A. DAHL, *Aug. und Plotin,* Lund 1945. — B. SWITALSKI, *Plotinus and the Ethics of St. Aug.,* New York 1946. — R.M. BUSHMANN, *St. Augutin's Metaphysics and Stoic Doctrine :* New Scol 26 (1952) 283-304. — G. FAGGIN, *S. Ag. e Porfirio :* S. Ag e le grandi correnti della fil. contemporanea, Rome 1954, 376-382. — R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne,* Paris 1955². — E. FORTIN, *St. Aug. et la doctrine néo-platonicienne de l'âme :* AugMag, III, Paris 1955, 371-380. — A. SOLIGNAC, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du « De ordine » de St. Aug. :* Arch Phil 20 (1957) 446-465. — M. TESTARD, *St. Aug. et Cicéron,* Paris 1958. — E. FORTIN, *Christianisme et culture philos. au Vᵉ siècle,* Paris 1959. — J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Aug.,* Paris 1959. — P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Aug. :* REAug 6 (1960) 205-244. — F. MASAI, *Les conversions de St. Aug. et les débuts du spiritualisme en Occident :* Le Moyen Age 67 (1961) 1-40. — R.J. O' CONNELL, *The Enneads and St. Aug.'s Image of Happiness :* VC 17 (1963) 129-164. — ID., *Enneads VI, 4 and 5 in the Works of St. Aug. :* REAug 9 (1963) 1-39. — ID., *The Plotinian Fall of the Soul in St. Aug. :* Traditio 19 (1963) 1-35. — J. BESANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez St. Aug. :* RAug 3 (1965) 133-160. — K. JASPER, *Plato and Aug.,* New York 1966. — A.H. ARMSTRONG, *St. Aug. and Christian Platonism,* Villanova 1967. — C. BAGUETTE, *Le stoïcisme dans la formation de St. Aug.,* thèse, Louvain 1968. — R.J. O'CONNELL, *St. Aug. Early Theory of Man A.D. 386-391,* Cambridge 1968. — ID., *St. Aug.'s Confessions. The Odyssey of Soul,* Cambridge 1969. — G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone nel De civ. Dei,* Naples 1969. — C. BAGUETTE, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de St. Aug. :* REAug 16 (1970) 47-77. — F.P. HAGER, *Metapshisik und Menschenbild bei Plotin und bei Aug. :* St Phil 33 (1973) 85-111. — A. TRAPÈ, *Aug. et Varro :* Atti Congr. Studi Varroniani, Rieti 1976 (v. aussi A. Trapè, *Introd. gen. :* NBA III/2). — J.F. ORTEGA MUÑOZ, *Augustin de Hipona, filósofo de la historia :* CD 189 (1976) 163-205.

2. *Les principes*

Pour reconstituer les lignes fondamentales de la philosophie augustinienne, il faut se souvenir des principes dont elle s'inspire et qui la caractérisent. À mon avis, il y en a essentiellement trois : celui de l'intériorité, celui de la participation et celui de l'immutabilité.

1. Le premier est le plus connu. Augustin le découvrit en lisant les platoniciens et l'approfondit à la lumière de la doctrine créationiste (*Conf.,* 7, 10, 16). Il commence à philosopher en faisant appel au sujet : « Reviens en toi-même. » Non pas pour s'enfermer dans le sujet, mais pour constater qu'il y a en celui-ci quelque chose qui le transcende : la présence de la vérité : « La vérité habite dans l'homme intérieur » (*De vera rel.,* 39, 72). Cette vérité est intérieure et supérieure à l'esprit, elle n'est pas perceptible aux sens mais seulement à l'intelligence et elle se présente avec des caractères nécessaires qui sont l'objectivité, la nécessité, l'universalité et donc aussi l'irrécusabilité.

L'esprit humain est en effet de nature intelligible et est lié à une réalité non seulement intelligible, mais aussi immuable ; il perçoit celle-ci avec certitude dès qu'il se tourne vers elle (*Retract.,* 1, 8, 2 ; 1, 4, 4). À preuve les axiomes mathématiques, les règles de la dialectique et les principes fondamentaux de l'éthique. « Même si tout le genre humain était plongé dans le sommeil, il n'en serait pas moins vrai que trois fois trois font neuf » (*C. Acad.,* 3, 11, 25). La certitude de vivre et de penser constitue un cas particulier de ce caractère irrécusable de la vérité : « Je sais que je vis, je sais que je pense » (*De b. vita,* 7 ; *Solil.,* 2, 1, 1) : une certitude que le doute ne peut remettre en question ni l'erreur faire disparaître : en effet, « si je doute, je vis » (*De Trin.,* 10, 10, 14 ; 15, 11, 21) ; « si je me trompe, je suis » (*De civ. Dei,* 11, 26).

Telle est la réponse à l'insidieuse question des sceptiques : « Et si tu te trompes ? », disent-ils. Augustin réplique : « Si je me trompe, c'est que je suis. Qui n'existe pas ne peut pas non plus se tromper. Par suite, si je me trompe, c'est que je suis. Du moment donc que je suis si je me trompe, comment me tromper en croyant que je suis s'il est certain que je suis si je me trompe ? Puisque donc j'existais en me trompant, même si je me trompais, je ne me trompe pas en sachant que j'existe » *(ibid.).* Et c'est avec la même certitude qu'on sait qu'on pense et qu'on aime. Il y a donc une triple certitude qui constitue une arme efficace, contre le scepticisme car elle est indubitable,

contre le matérialisme car elle révèle la nature intelligible de la vérité, contre le subjectivisme car elle est certitude d'une vérité que l'esprit « découvre, mais ne fait pas » (*De vera rel.*, 39, 73), assurance qu'il découvre ce qui est mais ne fait pas que cela soit (*Ep.* 162, 2; *De lib. arb.* 2, 12, 34).

C'est de ce principe de l'intériorité qui a, non pas une portée psychologique, comme on pourrait être tenté de le croire, mais une portée métaphysique, que dépendent les trois thèses fondamentales de la philosophie augustinienne : la démonstration de l'existence de Dieu (*De lib. arbit.*, 2, 15, 39), la preuve de la spiritualité de l'âme (*De Trin.*, 10, 8, 11-10, 16) celle de son immortalité (*Solil.*, 2, 13, 24). C'est à cela qu'on peut rattacher l'explication « psychologique » de la Trinité, une des doctrines les plus originales de l'évêque d'Hippone.

2. Le deuxième principe qui appartient au noyau essentiel de la philosophie augustinienne est celui de la participation, lui aussi bien connu. En se référant au *De mor. Eccl. cath.* 2, 4, 6, on peut l'énoncer ainsi : tout bien est bon par nature et par essence ou par participation. Dans le premier cas, c'est le Bien suprême, dans le second ce n'est qu'un bien limité. Explicitement rapporté à la création, le même principe s'énonce aussi d'une autre façon : « Tout bien ou est Dieu ou procède de Dieu » (*De vera relig.*, 18, 35). Mais puisque dans l'esprit humain la vie prend une forme triadique, à savoir l'être, la connaissance et l'amour, le principe de participation prend la même forme en devenant par conséquent participation à l'être, à la vérité et à l'amour. C'est de cette triple forme de la participation que découle la notion, à laquelle Augustin recourt si souvent, de Dieu cause de l'être, lumière de la connaissance et source de l'amour (*De civ. Dei*, 8, 4; 8, 10, 2); c'est aussi d'elle que procède la triple division de la philosophie : naturelle, rationnelle, morale (*De civ. Dei*, 2, 7; 8, 4) ainsi que la réponse essentielle proposée dans chacun de ces trois chapitres : la création, l'illumination et la félicité, lesquelles sont trois modes d'expression de l'unique participation.

3. Le troisième principe, sur lequel les historiens ont peu insisté, mais qui éclaire et clarifie pourtant les deux autres, c'est celui que nous avons appelé principe de l'immutabilité. Augustin l'énonce ainsi : « Seul l'être immuable est être véritable, pur, authentique » (*Serm.* 7, 7; *Conf.*, 7, 11, 17), parce que seul il est absolument simple (*De civ. Dei*, 11, 10, 1), que seul il est l'être par essence, l'*ipsum esse* (*De Trin.*, 5, 2, 3) : « Il est ce qu'il a » (*De civ. Dei*, 11, 10, 1). En effet, il n'existe pas selon un mode particulier, dans une certaine mesure, mais il est l'être (*non aliquo mode est, sed est est* : *Conf.*, 13, 31, 46). « Comment t'appelles-tu, Seigneur notre Dieu? Je m'appelle *Est*. Mais que signifie je m'appelle *Est*? Cela veut dire que je demeure éternellement, que je ne puis changer » (*Serm.* 6, 3). Il s'ensuit que « toute chose, quelqu'excellente qu'elle soit, du moment qu'elle est muable, n'est pas vraiment parce que l'être véritable n'est pas là où il y a du non-être » (*In Joan.*, 38, 10). Le non-être est la limitation, la composition, la mutabilité.

Ce principe sert donc à distinguer l'être par essence de l'être par participation, c'est-à-dire le créateur de la créature. « Le ciel et la terre existent et proclament qu'ils ont été créés, *mutantur enim atque variantur* » (*Conf.*, 11, 4, 6). Il sert à monter vers Dieu par les différents degrés de l'être (*Serm.* 241, 2; *In Joan.*, 20, 12). Il sert à établir les degrés mêmes de l'être, lesquels sont les degrés de la mutabilité dans le temps et dans l'espace ou seulement dans le temps (*Ep.* 18, 2; *De Gen. ad litt.* 8, 20, 39 - 21, 41).

Études : R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Ag.*, Milan 1931, 75-114. — CH. BOYER, *L'Idée de vérité dans la phil. de St. Aug.*, Paris 1941. — F. CAYRÉ, *Initiation à la phil. de St. Aug.*, Paris 1947. — E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Aug.*, Paris 1949. — G. CAPASSO, *Il pensiero filosofico di s. Ag.*, Naples 1952. — L. CILLERUELO, *Introducción al estudio della memoria in San Ag.* : CD 164 (1952) 5-24. — ID., *La memoria Dei según san Ag.* : AugMag Paris 1954, I, 499-510. — ID., *La memoria sui* : Giorn Metaf 9 (1954) 428-429. — A. MAXSEIN, *« Philosophia cordis » bei Aug.* : AugMag. I, Paris 1954, 357-371. — R. ALLERS, *Illumination et vérité éternelle* : *ibid.*, 477-490. — F. SCIACCA, *Il principio della metafisica di S. Ag. e i tentativi metafisici del pensiero moderno* : S. Ag. e le grandi correnti..., Tolentino 1954. — ID., *Trinité et unité de l'esprit* : AugMag. I, Paris 1954, 521-533. — A. TRAPÈ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo S. Ag.*, Tolentino 1959. — T. MANFREDINI, *Unità del vero e pluralità delle menti in S. Ag.*, Bologne 1960. — E. ZUM BRUNN, *Être ou ne pas être d'après st. Aug.* : REAug 14 (1968) 91-98. — S. BIOLO, *La coscienza nel De Trin. di S. Ag.*, Rome 1969. — V. PRATOLA, *Problemi agostiniani*, L'Aquila 1969. — A. SCHÖPF, *Aug. Einführung in sein Philosophieren*, Munich 1970. — N. BLASQUEZ, *El concepto de substancia según san Ag.* : Augustinus 15 (1970) 369-383.

3. *Les thèmes*

S'inspirant de ces principes fondamentaux, la philosophie augustinienne tourne autour de deux thèmes essentiels : qui est Dieu?

qui est l'homme ? « Je désire connaître Dieu et l'âme. Rien de plus ? Non, vraiment rien » (*Solil.*, 1, 2, 7). Cette prise de position, qui n'exclut pas la connaissance de l'univers sensible mais la met à sa place en l'ordonnant à l'homme qui en est le couronnement et la fin (*Conf.*, 10, 8, 15 ; 13, 33, 48), explique la fameuse prière : « Ô Dieu, toi qui es toujours le même, que je me connaisse et que je te connaisse » (*Solil.*, 2, 1, 1).

Les deux thèmes sont distincts mais inséparablement unis dans la doctrine de l'homme image de Dieu : l'image est absolument liée à son modèle comme celui-ci l'est à celle-là. C'est pourquoi Augustin se penche sur l'homme pour connaître Dieu, comme c'est le cas dans les derniers livres sur la *Trinité*, étudie Dieu pour connaître l'homme et son histoire, comme c'est le cas dans *La Cité de Dieu*, et médite à la fois sur Dieu et sur l'homme, comme c'est le cas dans nombre de pages des *Confessions* que l'on pourrait introduire par ces deux questions : « Qui es-tu pour moi (Seigneur)?... Et qui suis-je moi-même pour toi ? » (*Conf.*, 1, 5, 5).

D'où l'insistance simultanée, typiquement augustinienne, sur l'immanence et sur la transcendance divine : Dieu est l'*« internum aeternum »* (*Conf.*, 9, 4, 10), « le plus lointain et le plus présent » (*ibid.*, 1, 4, 4), « le très-haut et le tout proche », « au plus intime de ma partie la plus intime et au plus haut de ma partie la plus haute » (*ibid.*, 3, 6, 11), « le plus *intérieur* à chaque chose parce que toutes choses existent en lui, et le plus *extérieur* parce qu'il est au-dessus de toutes choses » (*De Gen. ad litt.* 8, 26, 48). Donc présent et absent, car présent nous le connaissons, absent nous le cherchons.

a) Dieu

Les ouvrages d'Augustin décrivent souvent l'itinéraire de l'esprit vers Dieu (*De lib. arbit.* 2, 3, 7-15, 39 [son premier et son plus long exposé] ; *De vera relig.* 29, 52-39, 73 ; *In ps.* 41, 7-8 ; *Serm.* 141, 1-3 ; *In Joa.*, 20, 12-13 ; *De civ. Dei*, 8, 6). Cet itinéraire consiste en un mouvement qui va toujours « des choses extérieures vers les intérieures, des inférieures aux supérieures » (*In Ps.* 14, 5, 5) ou, de manière plus générale, du muable à l'immuable (*Conf.*, 7, 10, 16). Il comporte trois moments essentiels : interroge le monde (*Serm.* 141, 2) ; reviens à toi-même ; dépasse-toi toi-même (*De vera rel.*, 39, 72).

Lorsque nous interrogeons le monde en centrant notre attention sur lui, il nous répond par sa nature même (*Conf.*, 10, 6, 9), une nature qui nous proclame par sa mutabilité à qui il doit d'avoir été créé. Si l'esprit écoutait ce message, il pourrait en conclure à l'existence de Dieu, l'être nécessaire qui a créé l'univers (*ibid.*, 11, 4, 6). Mais l'itinéraire augustinien va en réalité plus loin, car il n'y a jamais seulement une preuve métaphysique, mais aussi une ascension intérieure engageant tout l'homme, un homme qui doit se reconnaître soi-même pour trouver Dieu. Et il se reconnaît quand il se perçoit comme être existant, pensant et aimant. Il peut donc monter vers Dieu par trois voies : celle de l'être, celle de la vérité, celle de l'amour. Chez Augustin, la deuxième voie est la plus fréquente et la plus typique, ce qui est lié au fait qu'il aime partir des vérités les plus indubitables pour barrer tout échappatoire au sceptique. Le texte le plus célèbre en ce sens est celui du *De vera rel.*, 39, 72 : « Ne sors pas, reviens en toi-même, c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Et si tu trouves que ta nature est muable, dépasse-toi toi-même. Mais quand tu te dépasses toi-même, rappelle-toi que tu transcendes une âme qui raisonne. Tends donc vers le lieu où s'allume la lumière de la raison. »

En ce qui concerne la connaissance de la nature divine, Augustin souligne son incompréhensibilité et son ineffabilité. « L'excellence suréminente de la divinité transcende la capacité du langage humain. Quand il s'agit de Dieu, la pensée est plus vraie que la parole et la réalité plus vraie que la pensée » (*De Trin.*, 7, 4, 7). C'est pourquoi ce n'est pas un mince savoir que de savoir ce que Dieu n'est pas. « Si nous le pouvons et autant que nous le pouvons, concevons donc Dieu comme bon sans qualité, comme grand sans quantité, comme créateur sans nécessité, comme au premier rang sans être situé, comme contenant toutes choses mais sans extériorité, comme totalement présent partout sans être en aucun lieu, comme éternel sans temps, comme auteur des choses changeantes tout en restant absolument immuable et étranger à toute passivité. Quiconque conçoit Dieu de cette façon, même s'il ne peut encore parfaitement découvrir qui il est, évite au moins avec un soin jaloux, et pour autant qu'il le peut, de lui attribuer ce qu'il n'est pas » (*De Trin.*, 5, 1, 2). C'est la *docte ignorance* (*Ep.* 130, 28).

Mais cela montre cependant les voies pour parvenir à la connaissance positive de Dieu — ce sont celles de l'affirmation, de la négation et de l'éminence qu'Augustin emprunte souvent lui-même (*Conf.*, 11, 4, 6) ; et il écrit des pages sublimes sur

les perfections divines (*Conf.*, 1, 4, 4 ; 10, 6, 8 ; *De div. quaest. ad Simp.* 2, 2, 3 [science de Dieu]).

L'idée de Dieu qu'il expose habituellement est triple, tout comme est triple la voie pour monter vers lui. Dieu est l'être suprême, la vérité première et l'amour éternel. Il n'est pas possible de dire sur quel aspect Augustin insiste le plus. Souvent on peut noter son effort pour les tenir ensemble, comme c'est le cas lorsqu'il invoque Dieu « Vérité éternelle, charité véritable et éternité aimée » (*Conf.*, 7, 10, 16).

Études : W.P. TOLLEY, *The Idea of God in the Philosophy of St. Aug.*, Londres 1930. — W. GÄBEL, *Aug. Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt*, Breslau 1924. — I. SESTILI, *Argumentum august. de existentia Dei :* Turin 1931, 765-793. — Ch. BOYER, *La preuve de Dieu augustin. :* Essai sur la doctrine de st. Aug., Paris 1932, 46-96. — A. MASNOVO, *L'ascesa a Dio in S. Ag. :* S. Ag. e S. Tom., Milan 1942, 108-128. — E. GILSON, *Philosophie et Incarnation selon St. Aug.*, Montréal 1947. — M.F. SCIACCA, *L'esistenza di Dio :* Fil e Metaf, Brescia 1950, 124-238. — F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951. — ID., *Réponse à un critique sur « Dieu présent dans la vie de l'esprit » ou preuve august. de l'existence de Dieu :* AThAug 14 (1954) 119-122. — CH. BOYER, *L'esistenza di Dio secondo S. Agostino :* RFN 46 (1954) 321-331 (*Essais anciens et nouv. sur la doctr. de St. Aug.*, 137-149). — S. CONNOLLY, *St. Aug.'s « Ascent » to God :* Irish Eccles Record 81 (1954) 120-133, 260-269. — G. GIANNINI, *L'implicazione della prova di Dio agostin. nelle « Vie » tomistiche :* Doctor Comm 8 (1955) 52-58. — E. GILSON, *L'infinité divine chez St. Aug. :* AugMag, I, Paris 1954, 569-574. — J. GRABOWSKI, *The All-present God : A Study in St. Aug.*, Londres 1954. — B.M. XIBERTA, *El itinerario augustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios :* Convivium 1 (1956) 137-179. — J. VAN GERVEN, *Liberté humaine et prescience divine d'après st. Aug. :* RevPhilosLouv 55 (1957) 317-330. — G. MADEC, *Note sur la vision august. du monde :* REAug 9 (1963) 139-146. — A.D.R. POLMAN, *De leer van God bij Aug.*, Kampen 1965. — E.Z. BRUNN, *L'immutabilité de Dieu selon st. Aug. :* Nova et Vetera 41 (1966) 219-225. — G. GIANNINI, *Rilievi ad una critica della prova di Dio agost. :* Doctor Communis 22 (1969) 45-56. — J. RATZINGER, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem hl. Aug. :* Kyriakon, II, 1970, 553-564.

b) L'homme

L'autre épicentre de la pensée d'Augustin, c'est l'homme. Il en étudie avec passion le mystère, la nature, la spiritualité, la liberté. Pour lui, cet homme est un *« grande profundum »* (*Conf.*, 4, 14, 22) et souvent une *« magna quaestio »* (*ibid.*, 4, 4, 9) :

un abîme, de par la multiplicité de ses sentiments contradictoires et la richesse inépuisable de sa mémoire, un immense problème par l'énigme de la douleur et de la mort. « La faculté de la mémoire est grandiose. Mon Dieu, sa complexité infinie et sa profondeur inspirent presque un sentiment de terreur. Et voici ce qu'est l'esprit ! Et voici ce que je suis moi-même ! Que suis-je donc, mon Dieu ? Quelle est ma nature ? Une vie variée, multiforme, d'une fantastique immensité » (*Conf.*, 10, 17, 26). « En réalité je ne réussis pas à comprendre ce que je suis » (*ibid.*, 10, 8, 15).

Cas particulier de ce mystère : la nature du composé humain. Elle ne serait pas aussi incompréhensible si nous n'étions nous-mêmes composés de deux éléments aussi divers que le sont le corps et l'esprit (*Ep.* 137, 3, 11). En ce qui concerne l'union de ces deux éléments, contrairement à ce qu'on écrit souvent, et ainsi que nous l'avons déjà dit (cf. p. 520), Augustin a dépassé de beaucoup le spiritualisme de type grec, même s'il a continué çà et là, surtout dans sa prédication, à en utiliser le langage. Ce n'est pas le corps, mais le corps corruptible qui est prison de l'âme (*De civ. Dei,* 13, 16 ; *In Ps.* 141, 18-19) : celle-ci est née pour informer le corps ; elle lui est ordonnée par nature et ne peut être heureuse sans lui (*De Gen. ad litt.*, 7, 27, 38). Cela n'empêche pas Augustin d'insister sur la spiritualité et sur l'immortalité personnelles de l'âme, démontrant la première par l'intuition que l'esprit a de lui-même — « Quand l'esprit se connaît lui-même, il connaît sa substance » (*De Trin.*, 10, 10, 13-16) — et la seconde par la présence en elle de la vérité immortelle (*Solil.*, 2, 13,24) : « Et si l'âme meurt ? Alors la vérité meurt aussi » (*Ep.* 3, 4).

La question de l'origine de l'âme fut pour lui longue et obsédante. Contre les manichéens il a posé comme certain le principe que l'âme n'est pas une parcelle de la substance divine et qu'elle ne provient pas de la transformation d'une autre nature, mais qu'elle est créée à partir de rien (*De Gen. ad litt.*, 7, 28, 43 ; *Ep.* 166, 2), et il a repoussé avec force le traducianisme matériel, « idée la plus erronée qu'il soit possible de soutenir » (*Ep.* 190, 4, 14). Il oscille alors entre une forme de traducianisme *spirituel* et le créationisme (*Retract.*, 1, 1, 3) : il lui semble que ni la raison ni l'Écriture ne présentent des positions définitives (*De anima et ejus or.*, 1). Il ne cache cependant pas sa sympathie pour la seconde opinion (*Ep.* 166, 8, 25 ; 190, 4, 15) et il cherche

à comprendre la propagation du péché originel dans les deux cas (*Contra Jul.*, 5, 4, 17).

Mais la thèse fondamentale qui éclaire le mystère de l'homme et en révèle la grandeur, c'est la création à l'image de Dieu. On peut vraiment dire de cette idée qu'elle constitue le résumé de l'anthropologie d'Augustin. Il étudie la notion d'image (*De Gen. ad litt.*, 57) et montre qu'elle s'applique en propre à l'homme intérieur, c'est-à-dire à l'esprit et non au corps (*De Trin.*, 12, 7, 12; *In Joan.*, 8, 6), qu'elle est imprimée éternellement dans la naturelle immortelle de l'âme (*De Trin.*, 14, 4, 6), qu'elle consiste dans la capacité d'être élevé jusqu'à la possession immédiate de Dieu, que le péché la déforme et que la grâce la restaure (*ibid.*, 14, 14, 18; 14, 16, 22; 15, 8, 14). L'homme donc « est image de Dieu en tant qu'il est capable de Dieu et peut être fait participant de lui » (*ibid.*, 14, 8, 11). « En ceci en effet consiste la grandeur d'une nature : qu'elle est capable d'être rendue participante à la nature suprême » (*ibid.*, 14, 4, 6). De ce *capax Dei* vient le fait que l'homme soit *indigens Deo*, en tant que cette nature est « créée dans une telle excellence qu'elle obtient le bonheur en s'unissant, quoique changeante, au bien immuable, c'est-à-dire au Dieu souverain, parce qu'elle ne peut combler son indigence sans être heureuse et que Dieu seul peut la combler » (*De civ. Dei,* 12, 1, 3). Telle est la raison de la parole célèbre : « Tu nous a faits pour toi et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi » (*Conf.*, 1, 1, 1).

Mais si l'image dit ressemblance, l'image créée qu'est l'homme dit aussi dissemblance (*De Trin.*, 15, 11, 21; *Conf.*, 11, 9, 11). Si la ressemblance est ce qui explique la très haute convenance de la grâce, la dissemblance en justifie le caractère transcendant et gratuit. Augustin considère la délicate question de la rencontre de l'homme avec Dieu sous deux aspects qu'on ne saurait séparer (*Serm.* 7, 7; *In Ps.*, 101, 2, 10). Il y insiste quand il explique en théologien que l'homme est l'image non seulement du Dieu un, mais aussi du Dieu-Trinité, en tant que dans l'homme « l'esprit, son amour et sa connaissance sont trois réalités, que ces trois réalités n'en font qu'une seule et que, quand elles sont parfaites, elles sont égales » (*De Trin.*, 9, 4, 4).

Autres chapitres de l'anthropologie augustinienne : la liberté, les passions et le langage. Il défend énergiquement la liberté contre les manichéens et il se garde de la nier contre les pélagiens, comme nous le dirons plus loin (cf. p. 561). Il a dramatiquement perçu sa réalité pendant le combat intérieur précédant

sa conversion et il en fait l'objet de sa réflexion dans son *Du libre arbitre* et dans d'autres ouvrages antimanichéens. Il s'est alors rendu compte qu'il n'y avait pas en lui deux âmes, comme le voulaient les manichéens, mais une seule, comme aussi une seule volonté : « Je voulais et ne voulais pas. Moi, vraiment moi : Je ne voulais pas pleinement et pleinement je ne voulais pas. De là naissait la lutte avec moi-même » (*Conf.*, 8, 10, 22). Il avertira plus tard les gens de ne pas se chercher d'excuses à leur péché mais de reconnaître simplement : « Dieu m'a créé avec le libre arbitre : si j'ai péché, j'ai péché [...]. Moi, vraiment moi, et non pas le destin, non pas la chance, non pas le diable » (*In Ps.* 31, 2, 16). Dans le *Libre arbitre* (3, 3, 8), il avait écrit : « Notre volonté ne serait pas notre volonté si elle n'était pas en notre pouvoir. C'est parce qu'elle est effectivement en notre pouvoir qu'elle est libre pour nous. »

En ce qui concerne les définitions de la liberté et du péché, qu'il clarifie et reprend dans ses *Rétractations* (1, 15), cf. le traité *Des deux âmes, contre les manichéens*, 10, 14 - 11, 15.

Avec un sens psychologique aigu, Augustin approfondit le thème des passions en les ramenant à leur racine commune qui est l'amour (*De civ. Dei,* 14, 6) et en distinguant entre la sensation et les passions (*Contra Jul.*, 4, 29; 4, 69). À leur propos, il présente trois possibilités : l'absence de passion, la passion ordonnée, c'est-à-dire soumise à la raison, et la passion désordonnée ou convoitise. Seule cette dernière est mauvaise, car elle introduit en l'homme une « guerre civile » et elle tente de l'entraîner au mal moral (cf. p. 557).

Aujourd'hui une relecture d'Augustin conduit à reprendre beaucoup sa doctrine du signe (*De doctr. christ.*, 1, 2, 2; 2, 1, 1) et du langage (*De magistro*).

Études : 1. *Union entre l'âme et le corps* : L. CILLERUELO, *La formación del cuerpo según San Ag.* : CD 162 (1950) 445-473. — M.F. SCIACCA, *La persona umana secondo S. Ag.* : Umanesimo e mondo cristiano, Rome 1951, 151-160. — CH. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après st. Aug.* : AugMag, I, 543-550. — R. SCHWARZ, *Die leibseelische Existenz bei Aur. Aug.* : PhJ 63 (1954) 323-360. — E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au Ve s.*, Paris 1959. — R.CHAMPOUX, *L'union du corps et de l'âme selon st. Aug.* : Dialogue 1 (1962) 309-315. — J. PÉPIN, *Une nouvelle source de St. Aug. : Le « zetemata » de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps* : REAN 1966, 53-107. — A. RIGOBELLO, *Linee per una antropologia prescolastica,* Padoue 1972. — G. IAMMARRONE, *Attualità e inattualità di S. Ag.*, Florence 1975.

2. *Questions anthropologiques* : F. THONNARD, *La vie affective de l'âme selon St. Aug.* : ATAug 1953, 33-55. — SEGUNDO DE JESÚS, *Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual* : Rev Espirid 14 (1955) 251-280. — B. BRAVO, *Angustia y gozo en el hombre,* Madrid 1957. — R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano,* Madrid 1958. — J. LAPORTE, *Le problème de l'origine de l'âme chez st. Aug.*, thèse, Paris 1961. — A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima,* Rome 1964. — ID., *La dialettica dell'amore,* Rome 1965. — R.J. O'CONNELL, *St. Aug.'s early Theory of Man,* Cambridge 1968. — A. RIGOBELLO, *Intentio-extensio distentio* : Misc C. Giacon, Padoue 1972, 135-142 (= *Linee per un'antropologia prescolastica,* Padoue 1972, 15-27). — A. DI GIOVANNI, *Per una morale antropologica,* Rome 1973. — R.J. O'CONNELL, *Aug.'s Rejection of the Fall of the Soul* : Aug Studies 4 (1973) 1-32. — J. VAN BAVEL, *The Antropology of Aug.* : LouvStudios 5 (1974) 34-47. — A. TRAPÈ, *Introd. générale* : NBA III/2.

3. *Liberté* : A. MARTINEZ, *Introducción a la filosofia del espiritu de S. Ag.* : RevFil 1 (1950) 315-326. — H. BARTH, *Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Aug.* : Festschrift E. Brunner, Zurich 1950, 49-64. — H. DAUDIN, *La liberté et la volonté,* Paris 1950. — K.H. SCHELKLE, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter* : ThQ 131 (1951) 17-31. 189-207. — P. LENICQUE, *La liberté des enfants de Dieu selon st. Aug.* : AThAug 13 (1953) 110-144. — P. PALMERI, *La persona umana nel pensiero di S. Ag.* : StP 1 (1954) 270-399. — A. MUÑOZ ALONSO, *La libertad en S. Ag.* : Rev Calasancia 1 (1955) 127-136. — G. DE PLINVAL, *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de St. Aug.* : REAug 1 (1955) 345-378. — E. FRUTOS CORTÉS, *Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano* : Augustinus 1 (1956) 225-233. — J. VAN GERVEN, *Liberté humaine et prescience divine d'après st. Aug.* : Rev. Phil. Louv. 55 (1957) 317-330. — A. MUÑOZ ALONSO, *La libertad en San Ag.* : Sem. Esp. Fil., Madrid 1957, 221-232. — M.T. CLARK, *Aug. Philosopher of Freedom,* New York-Paris 1958. — A. COCCIA, *Unità del genere umano e dignità dell'uomo nel pensiero di S. Ag.* : Città di Vita 16 (1961) 729-738. — F. HAIDER, *Aug. und das psychologische Problem des freien Willens* : Gedenkschrift I. Bertschart, Munich 1963, 231-255. — V. BOUBLIK, *La liberté d'après St. Aug.* : Pensée Cath. 92 (1964) 22-36. — S. ALVAREZ TURIENZO, *La libertad como implicación ética* : Rev. Humanidades 6 (1966) 89-130. — M HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez st. Aug.* : RTAM 33 (1966) 187-281. — V. MELCHIORRE, *Sartre, Spinoza, S. Ag. Libertà e responsabilità,* Padoue 1967, 14-28. — F. SONTAG, *Aug.'s Metaphysics and Free Will* : HThR 60 (1967) 297-306. — J.F. THONNARD, *La notion de liberté en philosophie august.* : REAug 16 (1970) 243-270. — D.J. MC QUEEN, *Aug. on Free Will and Predestination* : Museum Africum 3 (1974) 17-27.

4. *Langage* : J. PÉPIN, *Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et st. Aug.* : RMetMor 56 (1951) 316-326. — R.A. MARKUS, *Aug. on Signs* : Phronesis 2 (1957) 60-83 (= TU 81). — J. ENGELS, *La doctrine du signe chez st. Aug.* : SP 6 (1962) 366-373. — R.A. MARKUS, *Imago et similitudo in Aug.* : REAug 10 (1964) 125-143. — F. SORIA, *La teoría del signo en S. Ag.* : Ciencia Tomista 92 (1965) 357-396. — U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Aug.*, Tübingen 1965. — C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Aug.* I-II, Würzburg 1969. — U. SIMONE, *Semiologia agostiniana* : La Cultura 7 (1969) 89-95. — G.H. ALLARD, *Arts libéraux et langage chez st. Aug.* : Art libertPhil MAge, Paris (1969) 481-492. — G.B. CATALDO, *Semantica e intersoggestività della parola in S. Ag.* : Sapienza 26 (1973) 170-184. — G. RIPANTI, *Il problema della comprensione nell'ermeneutica agostiniana* : REAug 20 (1974) 88-99. — L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza. Una rilettura di Agostino,* Rome 1976.

4. *Solutions*

À ces grands problèmes de la philosophie que sont ceux de l'être, de la connaissance et de l'amour, Augustin propose trois solutions fondamentales : la création, l'illumination et la sagesse ou béatitude.

a) La création

C'est une doctrine en même temps de foi et de raison (*De Gen. ad. litt.*, 1, 14, 28) qui clarifie le problème de l'origine des choses. Notre docteur l'approfondit et la défend contre les manichéens, qui étaient panthéistes, et contre les néoplatoniciens qui, tout en admettant comme lui la création, en affirmaient la nécessité et l'éternité. Dieu a créé toutes choses, « non à partir de sa substance ni à partir de quelque chose qu'il n'aurait pas fait, mais de rien » (*Contra Fel. Man.*, 2, 19) : il les a créées, c'est-à-dire selon toutes les composantes de leur nature, en sorte que rien en elles n'est indépendant de son action. Une chose peut en effet provenir d'une autre par génération, par fabrication ou par création. Dans le premier cas, elle est l'égale de ce qui l'engendre, dans le deuxième elle suppose une matière à partir de laquelle on la fabrique. Ce n'est que dans le troisième cas que l'action remonte aux racines de l'être et fait que soit ce qui n'était absolument pas. « Ce que quelqu'un fait, ou il le fait à partir de sa propre substance, ou à partir de quelque chose d'extérieur, ou à partir de rien. L'homme, qui n'est pas tout-puissant, engendre l'enfant à partir de sa substance. Comme artisan, il fabrique l'arche à partir du bois mais ne fait pas le bois lui-même. Il a pu faire le vase, mais non l'argent. Aucun

homme ne peut faire quelque chose de rien, c'est-à-dire faire quelque chose qui n'était absolument pas. Dieu, par contre, parce qu'il est tout-puissant, a engendré son Fils de sa propre substance, a créé le monde à partir de rien, et à partir de la terre a façonné l'homme. Il y a une immense différence entre ce que Dieu a engendré à partir de sa substance et ce qu'il a fait, non à partir de sa substance, mais de rien. C'est-à-dire qu'il a fait que ce qui n'était absolument pas reçoive l'être et soit placé parmi les choses qui sont » (*Contra Fel. Man.*, 2, 18). Dieu a donc créé ensemble la matière et la forme ; il les a « concréées » ; entre elles il n'y a pas de relation de temps, mais seulement d'origine et de causalité (*De Gen. ad litt.*, 5, 5, 13-16 ; *Conf.*, 12, 29, 40).

Augustin soutient en outre selon l'enseignement de la foi chrétienne que la création s'est faite *in tempore* en même temps que *cum tempore* (*De civ. Dei,* 11, 6), parce que rien ne peut être coéternel avec Dieu (*ibid.*, 12, 15-16 ; *Conf.*, 12, 11, 11). Les difficultés des adversaires sont importantes, parce qu'elles comportent la délicate question de la relation entre le temps et l'éternité, mais elles ne sont pas insolubles. Il n'y a pas, répond Augustin, un *avant* la création, parce que Dieu ne précède pas le temps avec le temps mais avec l'éternité (*Conf.*, 11, 10 ; 12-13, 16), et la création dans le temps n'introduit pas la mutabilité en Dieu, parce que Dieu « sait œuvrer en se reposant et se reposer en œuvrant, il sait appliquer à une œuvre nouvelle ce qui n'est pas nouveau mais éternel. » Ce n'est pas en lui qu'existe un *d'abord* et un *ensuite*, mais entre ce qui d'abord n'existait pas mais ensuite commence à exister (*De civ. Dei,* 12, 17, 2). Explications difficiles mais qui ne sont pas absurdes. « Que puis-je faire si les autres ne comprennent pas ? » (*Conf.*, 1, 6, 10), s'interroge Augustin, conscient de sa puissance spéculative.

Dieu a créé de rien et a créé selon les raisons éternelles qui ne sont que les idées exemplaires existant dans l'intelligence divine ; tout ce qui existe existe par participation à elle. Et chaque être est créé selon une idée particulière (*De div. qq.83,* q. 46, 2). L'exemplarisme divin est une des thèses fondamentales de l'augustinisme et possède une valeur à la fois métaphysique et gnoséologique.

Un autre chapitre de la thèse créationiste est celui des « raisons séminales » ou causales. Dieu a créé simultanément toutes choses, mais non pas toutes selon le même mode : les unes, il les a créées en lui-même, comme la matière et l'âme humaine, les

autres virtuellement, en germes invisibles, comme des « semences de semences ». D'elles dépend le développement progressif de l'univers (*De Gen. ad litt.*, 5, 23, 44-45 ; 6, 6, 10-18, 29 ; *De Trin.*, 3, 8, 13-9, 16). Doctrine qui s'est avérée et demeure fort éclairante à l'époque de l'évolutionnisme.

De la doctrine de la création découlent celle de la bonté des choses et celle du mal. Dieu a créé les choses non par indigence, non par nécessité, mais « parce qu'il l'a voulu ». Et il l'a voulu parce qu'il est bon, et les choses créées sont bonnes : « Il n'existe pas de raison plus juste pour cela qu'un Dieu bon, qui crée de bonnes choses (*De civ. Dei*, 11, 21). Pour cette raison il n'existe pas de natures mauvaises (*ibid.*, 12, 8). « C'est une grande erreur, une grande folie de vouloir transférer sur les choses dont les hommes se servent mal le mal de ceux qui s'en servent mal » (*Serm.* 50, 7). Le pessimisme manichéiste est donc absurde.

Le mal n'est pas une substance (*Conf.*, 7, 16, 22) — conclusion à laquelle Augustin parvient, après de douloureuses recherches (*ibid.*, 7, 5. 7-7, 11) — mais un manque, une corruption, une privation « ou de la mesure, ou de la beauté, ou de l'ordre naturel » (*De nat. boni*, 4). Ne peut exister que le bien. Non dans le Souverain Bien, car il est incorruptible, mais dans le bien changeant, parce que créé de rien. « À qui demande : Quelle est l'origine du mal ? nous répondons : du bien mais non pas du Bien Suprême et immuable. Le mal tire son origine de biens inférieurs et changeants [...]. Mais une nature ne serait pas changeante si elle provenait de Dieu, sans être créée de rien. Voilà pourquoi Dieu, auteur de la nature, est l'auteur du bien ; les choses en supportant de par leur condition une privation de bien ne montrent pas qui les fait mais de quoi elles sont faites : à savoir non point de n'importe quoi mais d'absolument rien » (*C. Jul.*, 1, 8, 36-37).

Il existe donc deux espèces de mal : celui que l'homme subit involontairement, et celui qu'il commet volontairement. Le premier est le mal physique, comme la douleur, la mort ou le mal de l'ignorance, de la concupiscence ; le second est le mal moral, comme le péché, qui est iniquité et injustice. L'un et l'autre dépendent de la défectibilité des créatures, ils ont donc une cause qui n'est pas efficiente mais déficiente. « Personne ne cherche la cause efficiente d'une volonté mauvaise, cette cause n'est pas efficiente mais déficiente, car la volonté mauvaise n'est pas une efficience mais une déficience [...], vouloir trouver la cause de

cette déficience serait vouloir voir les ténèbres ou entendre le silence » (*De civ. Dei*, 12, 7).

Augustin démontre contre les manichéens que l'existence du mal n'est pas un argument contre la bonté de Dieu, car Dieu ne le cause pas mais seulement le permet : « il est suffisamment tout-puissant et bon pour tirer même le bien du mal » (*Ench.* 3, 11). Ailleurs en ne se situant plus sur le plan métaphysique mais existentiel et historique, il soutient contre les pélagiens que les maux sur terre ont un caractère clairement pénal ; ils supposent donc une faute d'origine, comme l'enseigne justement la foi catholique. En cette épineuse question, la doctrine augustinienne évite des adversaires contraires, en passant au milieu des écueils de thèses opposées. Elle sera intégrée substantiellement par les scolastiques.

À la création est liée une autre doctrine, qui n'est pas plus facile, celle du temps, longuement développée dans le livre 11 des *Confessions*. En réalité, le temps est « une énigme des plus compliquées » (*Conf.*, 11, 22, 28). À la vérité, le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, le présent « a comme cause de son existence de ne pas devoir exister ». Une chose est certaine : sans mouvement il n'y aurait pas de temps (*ibid.*, 11, 14, 17). Pareillement, il est certain que le temps n'existerait pas si n'existaient pas le souvenir du passé, l'intuition du présent, l'attente du futur (*ibid.*, 11, 20, 26). Pour cette raison, le temps n'existe pas à proprement parler dans les choses, mais dans l'esprit, il n'est pas autre chose qu'une « distension », la distension de l'esprit qui se souvient, qui a l'intuition et qui attend (*ibid.*, 11, 26, 33-28, 37).

C'est dans l'esprit que se mesure le temps, en lui existent « le présent du passé et le présent du futur » (*ibid.*, 11, 20, 26). « Un long futur est une longue attente du futur, ainsi [...] un long passé est une longue mémoire du passé », tandis que le présent « est mon attention qui transforme le futur en passé » (*ibid.*, 11, 22, 38).

Ces considérations philosophiques sur le temps en introduisent d'autres sur l'*« intension-distension-extension »* (*ibid.*, 11, 29, 39) de l'esprit humain précisément tendu vers l'éternité et sur la vie, qui, jaillie dans le temps, n'est rien d'autre qu'un murmure entre deux silences (*In ps.* 109, 20), le silence du futur qui n'est pas encore, le silence du passé, qui n'est plus (*De lib. arb.*, 3, 7, 20).

Études : 1. *Sur la création* : J. DE BLIC, *Les arguments de st. Aug. contre l'éternité du monde* : MSR 2 (1945) 33-44. — ID., *Le processus de la création d'après st. Aug.* : Mel Cavallera, Toulouse 1948, 179-189. — W.A. CHRISTIAN, *Aug. on the Creation of the World* : HThR 46 (1953) 1-25. — CH. BOYER, *Éternité et création dans les derniers livres des Confessions* : Gio Metaf 9 (1954) 441-448. — V.J. BOURKE, *St. Aug. and the Cosmic Soul* : *ibid.* (1954) 431-440. — G. CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee*, Milan 1954². — F. VON RINTELEN, *Bonitas creationis* : Gio Metaf 9 (1954) 523-541. — CH. COUTURIER, *Structure métaphysique de l'être créé d'après st. Aug.* : Histoire de la Philos., Paris 1955, 57-84. — E. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez st. Aug.* : RAug 2 (1962) 205-223. — R.H. CUSINEAU, *Creation and Freedom* : RAug 2 (1962) 253-271. — R.E. DE ROUX, *El Amor de Dios al hombre en san Ag* : Eccles Xaveriana 12 (1962) 3-41. — J. CHAIX-RUY, *La création du monde d'après st. Aug.* : REAug 11 (1965) 85-88. — E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez st. Aug...*, Paris 1969. — A. DI GIOVANNI, *Creazione ed essere nelle Confessioni di s. Ag.* : REAug 20 (1974) 285-312.

2. *Sur la création et le temps* : J. CHAIX-RUY, *La perception du temps chez St. Aug.* : Cah de la nouv Journ 17, Paris 1930, 73-93. — J.F. CALLAHAN, *Four Views of Time in Anc. Phil.*, Cambridge 1948. — H.I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez st. Aug.*, Paris 1950. — J. GILLET, *Temps et exemplarisme chez st. Aug.* : AugMag II, 933-941. — J. CHAIX-RUY, *La cité de Dieu et la structure du temps chez st. Aug.* : AugMag II, 923-932. — ID., *Le problème du temps dans les Conf. et dans la Cité de Dieu* : Gio Metaf 9 (1954) 464-477. — S. CARAMELLA, *Validità scientifica della concezione agostin. del tempo* : S. Ag. e le grandi correnti..., Tolentino 1956, 335-340. — J. CHAIX-RUY, *St. Aug. Temps et histoire*, Paris 1956. — ID., *Existence et temporalité selon st. Aug.* : Augustinus 3 (1958) 337-349. — E. LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Aug.* : Wissenschaft und Weisheit 22 (1959) 1-16 ; 109-118 ; 190-203. — M.E. RAVICZ, *Time and Eternity* : Thomist 22 (1959) 542-554. — O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Aug.*, Munich 1964. — J.M. QUINN, *The Concept of Time in st. Aug.* : Aug 5 (1965) 5-57. — W.B. GREEN, *St. Aug. on Time* : Scottish J Th 18 (1965) 148-163. — J. MOREAU, *Le temps et la création selon st. Aug.* : Gio Metaf 20 (1965) 276-290. — R. SUTER, *El concepto de tiempo según san Ag.* : Convivium 19-20 (1965) 97-111. — H.J. KAISER, *Aug. Zeit und « memoria »*, Bonn 1969. — A. SOLIGNAC, *La conception du temps chez Augustin* : BA 14, 581-591. — A. RIGOBELLO, *Intentio-distentio-extensio, modello ermeneutico dell'antrop. ag.* : *Scritti A. Giacon*, Padoue 1972, 135-146. — W.G. VAN JESS, *Augustine : A Consistent and Unitary Theory of Time* : New Scholasticism 46 (1972) 337-351. — P. JANICH, *Aug. Zeitparadox und seine Frage nach einem Standard der Zeitmessung* : AGP 54 (1972) 168-186. — J. PEGUEROLES, *El ser y el tiempo...* : Pensamiento 28 (1972) 165-191. — P. MAZZEO, *Il problema ag. del tempo nelle Conf. e nel De civ. Dei* : Annali Univ Bari 15 (1972) 279-313. — L. ALICI, *Genesi del problema ag. del*

tempo : StP 22 (175) 43-67. — A.J. BUCHER, *Der Ursprung...* : RAug 11 (1976) 35-51.

3. *Sur le mal* : G. PHILIPS. *La raison d'être du mal d'après st. Aug.*, Louvain 1927. — R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après st. Aug.*, Paris 1936. — L. MACALI, *Il problema del dolore secondo S. Ag.*, Rome 1943. — F. CHÂTILLON, *Regio dissimilitudinis* : Mél. F. Podechard, Lyon 1945, 85-102. — G. SOLERI, *Il problema metafisico del male* : Sapienza 5 (1952) 289-306. — 415-442. — ID., *La soluzione ag. del problema del male* : S. Ag. e le grandi correnti..., Tolentino 1956, 341-348 ; L. PELLOUX, *Riflessi della soluzione ag. del problema del male* : *ibid.*, 33-49. — C. VACA, *El pecado y los pecados en las Conf. de san Ag.* : Rev Calasancia 1 (1955) Madrid 1958. — F.M. VERDE, *Il problema del male da Plutarco a S. Ag.* : Sapienza 11 (1958) 231-268. — A. SOLIGNAC, *La condition de l'homme pécheur d'après st. Aug.* : NRTh 68 (1956) 359-387. — V. CAPÁNAGA, *Materia y espiritu en el problema del mal según san Ag.* : Augustinus 6 (1961) 169-178. — J.N. BESANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et St. Aug.* : RAug 3 (1965) 133-160. — F. DE CAPITANI, *Concetti presupposti alla definizione del male in alcuni scritti contro i Manichei di S. Ag.*, Thèse, Univ. S. Cuore, Milan 1971.

4. *Sur les raisons séminales* : Voir A. SOLIGNAC, *Le double moment de la création et les raisons causales* : BA 48, 653-668. — Voir aussi : L. PERA, *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Ag.*, Florence 1928-29. — P. GALTIER, *St. Aug. et l'origine de l'homme* : Greg 11 (1930) 5-31.

5. *Sur le miracle* : P. D. VOOGHT, *La notion phil. du miracle chez St. Aug.* : RTAM (1938) 317-343. — ID., *La théologie du miracle selon St. Aug.* : RTAM (1939) 197-222. — F. BRAZZALE, *La dottrina del miracolo in S. Ag.*, Rome 1964.

b) L'illumination

Autre thème central de la philosophie d'Augustin étroitement lié au premier : celui de l'illumination. Il est en réalité un autre aspect du thème de la participation : « Notre illumination est une participation au Verbe, c'est-à-dire à cette vie qui est la lumière des hommes » (*De Trin.*, 4, 2, 4). Cette théorie a toujours tourmenté ses interprètes. Pour en faciliter l'intelligence, nous en tracerons les lignes essentielles.

Aspect de la participation, l'illumination ne peut se comprendre sans elle : Dieu, s'il est cause de l'être, l'est aussi du savoir. C'est donc le maître intérieur qui enseigne la vérité à l'homme (*De mag.*, 12, 39 - 14, 46). Il est le « soleil » de l'âme (*Solil.*, 1, 8, 15) « dans lequel, duquel et par lequel resplendit devant l'âme l'intelligibilité de toutes les choses intelligibles qu'elle connaît » (*ibid.*, 1, 1, 3). « C'est dans la vérité elle-même [...], en Dieu, que nous voyons l'idéal immuable de la justice selon laquelle nous jugeons devoir vivre » (*De Trin.*, 8, 9, 13). En effet, « si nous voyons ensemble la vérité de ton assertion et celle de la mienne, où la voyons-nous, de grâce ? Sûrement pas toi en moi ni moi en toi, mais tous les deux dans la vérité immuable qui se tient au-dessus de notre intelligence » (*Conf.*, 12, 25, 35). Le texte classique est ici le suivant : « La nature de l'âme intellective est faite de telle sorte que, unie aux choses intelligibles, selon l'ordre naturel disposé par le Créateur, elle les perçoit dans une lumière incorporelle spéciale, de la même façon que l'œil charnel voit ce qui l'entoure dans la lumière corporelle, car il a été créé adapté à cette lumière et lui est ordonné » (*De Trin.*, 12, 15, 24).

On a interprété cette doctrine dans la ligne du platonisme, de l'ontologisme, de l'innéisme ou de l'abstraction scolastique. Les trois premières interprétations ne correspondent pas au texte. En effet l'illumination *a)* fut proposée en remplacement de la réminiscence platonicienne *(ibid.)* ; *b)* exclut la connaissance immédiate de Dieu — nous ne connaissons Dieu que *per speculum*, c'est-à-dire à travers l'image (*ibid.*, 15, 8, 14) — et donc exclut la connaissance en Dieu, non seulement des choses sensibles (*De Gen. ad litt.*, 5, 16, 34), mais aussi des choses intelligibles (*ibid.*, 4, 32, 49) ; *c)* suppose que l'esprit n'ait pas en lui d'idées préformées, mais qu'il les acquière : « L'esprit humain est ainsi fait qu'il connaît premièrement les choses créées comme il le peut, puis cherche leurs causes qui existent sous un mode exemplaire et immuable dans le Verbe de Dieu, tentant de les percevoir de quelque façon, et de voir ainsi la réalité invisible par l'intermédiaire des choses créées » *(ibid.)*.

En ce qui concerne la quatrième interprétation, il faut distinguer. Si on pense au rôle illuminateur de l'intellect agent des scolastiques entendu comme une « ressemblance participée à la lumière incréée », on peut soutenir la comparaison. Il y a en effet continuité entre ces deux doctrines. Augustin affirme avec insistance que l'esprit humain ne peut être lumière de soi-même (*Serm.* 67, 8 ; 182, 5). Il est lumière qui illumine parce qu'il est illuminé (*In Joan.*, 35, 3), c'est-à-dire créé (*C. Faustum*, 20, 7 ; *De pec. mer. et rem.*, 1, 25 ; 36-38). Dieu seul est lumière pour lui-même et c'est pourquoi il est « vraie » lumière (*In Joan.*, 14, 1). L'illumination divine fonde la certitude de nos jugements et leur donne leur caractère d'universalité et de nécessité. Ici Augustin insiste.

Mais s'il s'agit du passage de la perception sensible à la per-

ception intelligible, c'est-à-dire non plus de la valeur, mais de l'origine des idées, la question change. Augustin distingue une triple connaissance qu'il appelle *corporelle*, propre aux sens, *spirituelle*, propre à l'imagination, et *intellectuelle*, propre à l'esprit (*De Gen. ad litt.*, 12, 7, 16). Il décrit la première en expliquant tant la certitude de la connaissance sensible (*C. Ac.*, 3, 14, 26; *De vera relig.*, 33, 62; *De civ. Dei*, 19, 18) que son processus (*De Trin.*, 11, 9, 16). Il décrit la seconde (*Conf.*, 10, 8, 12-14, 21 sur la mémoire) en indiquant le passage de la première à la seconde. Mais il ne parle pas du passage de la connaissance imaginative à la connaissance intellectuelle; il souligne au contraire la distance qui les sépare : « L'esprit, de même qu'il recueille par le moyen des sens corporels les connaissances de la réalité corporelle, recueille les connaissances des réalités incorporelles par son moyen propre » (*De Trin.*, 9, 3, 3). L'esprit voit les réalités qui ne sont « ni corps, ni semblables au corps » (*De Gen. ad litt.*, 12, 24, 51) « soit en regardant en soi-même, soit en regardant dans cette vérité qui est le guide de l'esprit » (*De Trin.*, 14, 7, 9). Il faut ajouter à cela la distinction connue entre science et sagesse — « À la sagesse revient la connaissance intellective des choses éternelles, à la science par contre celle des choses temporelles » (*De Trin.*, 12, 15, 25), ainsi que cette autre distinction, qui est le fondement de la première, entre l'intellect et la raison : le premier a l'intuition de la vérité éternelle et immuable, la seconde en tire la lumière pour juger et guider l'action (*De Trin.*, 12, 3, 3).

Études : E. GILSON, *Introduction à l'étude de st. Aug.*, Paris 1929. — I. SESTILI, *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, Isola del Liri 1929. — B. ROMEYER, *Études sur st. Aug. Trois problèmes de philosophie augustinienne*, Athènes 1930. — CH. BOYER, *La philosophie aug. ignore-t-elle l'abstraction?* NRTh 57 (1930) 817-830 (= *Essai sur la doctrine de s. A.*, Paris 1932, 166-183). — R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits*, Paris 1934. — J. GONZALES-QUEVEDO, *Ideas innatas e illuminación divina*, Comillas 1951. — R. ALLERS, *St. Aug.'s Doctrine on Illumination* : Franciscan St 12 (1952) 27-46. — F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de st. Aug.* : AugMag III, 169-192. — G. CAPONE BRAGA, *Il significato della teoria dell'illuminazione di S. Ag.* : S. Ag. e le grandi correnti..., Tolentino 1956, 306-311. — CH. BOYER, *S. Ag. e il neotomismo* : *ibid.* (1956) 119-140. — H. SOMERS, *Image de Dieu et illumination divine* : AugMag I, 451-462. — V. WARNACH, *Erleuchtung und Einsprechung bei Aug.* : AugMag I, 429-450. — I. QUILES, *Interpretación integral de la « illuminación agustiniana »* : AugL 3 (1958) 255-268. — A. SAGE, *La dialectique de l'illumination* : RAug 2 (1962) 111-123. — F.J. THONNARD,

La notion de lumière en philosophie augustinienne : RAug 2 (1962) 125-175. — F. PIEMONTESE, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Milan 1963. — G. BRACCI, *Tentativo di una nuova interpretazione dell'illuminazione agostiniana* : Riv Rosminiana 58 (1964) 35-50.

c) La béatitude

L'homme tire la béatitude de la même source à laquelle il a puisé la force de l'être et la lumière de la connaissance, c'est-à-dire de Dieu (*De civ. Dei*, 11, 25), et cette béatitude ne peut être que Dieu même (cf. p. 548). Telle est la troisième grande solution de la philosophie augustinienne que l'auteur développe longuement au niveau de la morale, de la pédagogie et de l'histoire.

Il reprend la notion platonicienne de la philosophie comme recherche de la vie heureuse, mais se détache profondément des platoniciens sur la nature et les propriétés de la béatitude (*Serm.* 241, 6). Il définit celle-ci « joie de la vérité » (*Conf.*, 10, 23, 33) et il explique que ne peut être heureux « celui qui n'a pas ce qu'il aime, quelle que soit cette chose, ou qui a ce qu'il aime alors que cela se trouve être nuisible, ou qui n'aime pas ce qu'il a, alors que c'est le meilleur » (*De mor. Eccl. cath.*, 1, 3, 4). Est donc heureux celui qui a tout ce qu'il veut et ne veut rien de mal (*De Trin.*, 13, 5, 8), puisque, dit Augustin en citant Cicéron, « il n'y a rien de plus malheureux que de vouloir ce qui ne convient pas » (*ibid.*; *Ep.* 130, 5, 10). Il identifie la béatitude à la sagesse — « personne n'est sage qui ne soit pas heureux » (*De beata vita*, 2, 14) et « personne n'est heureux sinon le sage » (*C. Ac.* 1, 9, 24) — et il soutient contre les néoplatoniciens que la béatitude ne peut être vraie si elle n'est éternelle (*De Trin.*, 13, 7, 10-8, 11), en excluant pourtant avec énergie la théorie de l'éternel retour, « la pire qu'il soit possible de penser » (*Ep.* 166, 9, 27). Il montre que la conception païenne faisant reposer la béatitude dans les biens du corps ou dans les biens de l'âme ou dans les deux ou dans les biens sociaux de la famille, de l'amitié et de la cité, en tout cas dans l'en deçà, est illusoire (*De civ. Dei*, 19, 4-9). Ici-bas nous ne possédons la béatitude qu'en espérance. Sans cette dernière, la vie présente ne serait qu'une immense misère (*ibid.*, 19, 20). La béatitude admet le souvenir du mal, mais non son expérience (*De civ. Dei*, 22, 30, 4). Étant donné que tout l'homme doit y participer, le corps doit également y avoir part (*De Gen. ad litt.*, 7, 27, 38).

Il réduit la vertu à l'« *ordo amoris* » (*De civ. Dei*, 15, 22), un

amour ordonné à la vie conforme à l'être même des choses. On doit donc aimer plus ou moins celles-ci selon leur perfection et leur mérite (*De doct. christ.*, 1, 27, 28), l'ordre des choses constituant une loi éternelle qui précisément « commande de conserver l'ordre naturel et d'éviter de le perturber » (*C. Faustum*, 22, 27). Augustin souligne que la loi éternelle éclaire et exprime le bien suprême et la perfection des créatures, puisque « Dieu ne commande rien qui lui soit utile à lui-même, mais seulement à celui à qui il commande » (*Ep.* 138, 6), un bien et une perfection qui se résument dans la paix qui est précisément la « tranquillité de l'ordre » (*De civ. Dei,* 19, 13).

Il crée la doctrine du *frui* et de l'*uti*, en distinguant, d'un côté, les choses qui rendent l'homme heureux et que l'on doit aimer pour elles-mêmes comme la fin à laquelle parvenir et dont jouir, et, de l'autre, les choses qui ne sont que des moyens en vue de la fin et dont on ne doit donc que se servir. Il s'ensuit que le désordre moral consiste à intervertir l'ordre des choses, c'est-à-dire *« fruendis uti velle atque utendis frui »* (*De div. quaest. 83*, 2, 30), ce qui fait que « ce qui rend la vie mauvaise et coupable, c'est le mauvais usage et la mauvaise jouissance des choses » (*De Trin.*, 10, 10, 13). C'est sur fond de cette doctrine qu'il faut comprendre le fameux aphorisme augustinien : *« Aime et fais ce que tu veux »* (*Expl. epist. ad Gal.*, 57 ; *In epist. Joan.*, 7, 8) qui n'exprime pas l'autonomie morale, mais le primat et le dynamisme de l'amour.

Ayant posé ces principes, Augustin indique le chemin de la béatitude au niveau tant de la personne (cf. les *Confessions*) que de la société (cf. *La Cité de Dieu*). Le mouvement est mis en branle par la providence divine et il a comme principe immanent l'amour qui est le « poids » qui fait se mouvoir l'âme, où que celle-ci aille (*Conf.*, 13, 9, 10) : amour et providence sont les deux charnières de l'histoire personnelle de tout homme et de l'histoire universelle de l'humanité.

La morale a pour centre l'amour de Dieu qui s'identifie à l'authentique amour de soi : « Seul celui qui aime Dieu sait s'aimer soi-même » (*De mor. Eccl. cath.*, 1, 26, 48) et donc « qui s'aime soi-même et non Dieu ne s'aime pas lui-même » (*In Joan.*, 123, 5). La pédagogie (cf. *De magistro* et le *De catechizandis rudibus*) se fonde sur l'amour — l'aphorisme rapporté ci-dessus est proposé dans un contexte et dans un but pédagogiques — et elle a pour objectif de découvrir et de susciter l'amour (*De cat. rud*, 4, 8 ; 10, 15-15, 23 : remède contre les six causes du dégoût).

C'est pourquoi en pédagogie « mieux vaut la libre curiosité que la contrainte pédante » (*Conf.*, 1, 14, 23).

L'histoire, tant personnelle qu'universelle, a pour fil conducteur le conflit dramatique entre les deux amours, celui de soi et celui de Dieu (*De civ. Dei,* 14, 28) ou, comme le dit mieux Augustin lui-même, entre l'amour privé et l'amour social (*De Gen. ad. litt.*, 11, 15, 20). Comme nous l'avons dit (p. 529), ce drame, appliqué à l'humanité, peut se résumer en cinq actes qui se déroulent entre le début et la fin des temps et résolvent les cinq grands problèmes que cette histoire impose et propose.

Avec les solutions que propose ici Augustin, nous entrons dans le domaine de la théologie, mais sans abandonner celui de la pure philosophie. En effet, s'il est vrai que la pleine intelligibilité de l'histoire vient de la foi, il est aussi vrai que la raison a des principes qui en illuminent le point de départ, le déroulement et le terme — et tout ce que nous avons dit jusqu'ici le montre. Philosophie et théologie de l'histoire vont donc conjointement dans une symbiose chère à Augustin. Nous avons proposé une brève synthèse de celle-là. Il nous faut faire la même chose pour celle-ci. Non sans ajouter pourtant que dans *La Cité de Dieu* Augustin offre également une doctrine sociologique et politique importante, et que les deux cités ne s'identifient pas sans plus l'une avec l'Église et l'autre avec l'État : la conception augustinienne est mystique (*De civ. Dei,* 15, 1, 1), c'est-à-dire spirituelle et idéale, et elle fait place à une « cité politique » qui naît de la nature sociale de l'homme (*De b. con.*, 1, 1). Cette cité a ses propres exigences dont la principale est de procurer la paix sur la terre ; ce dont tire aussi profit la cité de Dieu pérégrinant vers la béatitude éternelle (*De civ. Dei,* 19, 26).

Études : cf. bibl. sur *la Cité de Dieu* p. 466. Et aussi B. ROLLAND-GOSSELIN, *La morale di S. Ag.*, Paris 1925. — CH. BOYER, *St. Aug. moraliste,* Paris 1932. — A. BRUCCULERI, *Il pensiero sociale di S. Ag.*, Rome 1932. — T. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de st. Aug. à Duns Scot,* Paris 1939. — V. BOURKE, *Augustine's Quest of Wisdom,* Milwaukee 1945. — A. VECCHI, *Filosofia e teologia nella morale agostiniana :* GiornMetaf 9 (1954) 555-574. — K. FOSTER, *Metaphsichische und heilsgeschtliche Betractungsweise in Aug. Weisheitbegriff :* AugMag III, 381-389. — R. HOLTE, *Béatitude et sagesse,* Paris 1962. — F. CAMPO DEL POZO, *Filosofía del derecho según s. Ag.*, Valladolid 1968. — F. CAVALLA, *Scientia, sapientia et esperienza sociale,* Padoue 1974. — A. BECKER, *L'appel des béatitudes. À l'écoute de s. A.*, Paris 1977. — F.L. MILLER, *The Fundamental Option in the Throught of S.A. :* DR 95 (1977) 271-283.

3. LA THÉOLOGIE

Augustin définit la théologie : « Science qui engendre, nourrit, défend, fortifie la foi [...]. Beaucoup de fidèles ne la possèdent pas bien que nombreux soient ceux qui aient la foi. En effet autre chose est de savoir ce qu'un homme doit croire pour obtenir la vie bienheureuse [...], autre chose de le savoir de façon à en faire profiter les bons et à le défendre contre les méchants » (*De Trin.*, 14, 1, 3).

1. Méthode théologique

Il est important de commencer par connaître la méthode qu'Augustin a suivie, c'est-à-dire les principes dont il s'est inspiré pour faire progresser comme il l'a fait la science théologique. Ces principes sont :

1. L'adhésion totale à l'autorité de la foi, qui, une en son principe, est l'autorité du Christ (*C. Ac.*, 3, 20, 43); elle se manifeste dans l'Écriture, la Tradition et l'Église.

a) Augustin souligne l'origine divine de l'Écriture (*In Ps.*, 90, 2, 1) son inerrance (*Ep.* 28, 3, 3; 82, 1, 3), sa profondeur (*Ep.* 137, 1, 3), sa richesse (*Conf.*, 12, 14, 17-32, 43). Ses paroles à son propos sont célèbres : « Il n'est pas permis de dire : ''l'auteur de ce livre n'a pas parlé selon la vérité'' ; mais seulement : ''le manuscrit a été corrigé, ou le traducteur s'est trompé, ou toi, tu n'as pas compris'' » (*C. Faustum*, 11, 5).

L'Écriture est l'âme de la théologie : Augustin l'a lui-même étudiée et aimée d'une vraie passion (*Conf.*, 11, 2, 2-4). Il en révise le texte aussi critiquement qu'il le peut (cf. une partie des *Psaumes : Ep.* 261, 5). Il en a commenté de nombreux livres (cf. p. 484-488). Il en défend la cohérence (*De consensu Ev.*, cf. p. 487).

Dans chaque controverse théologique, il se réfère à elle et en scrute la pensée, illustrant avant tout sa solution par une synthèse de théologie biblique (sur la Trinité : *De Trin.*, 1-5 : sur la rédemption et le péché originel : *De pec. mer. et rem.*, 1, 13, 33-28, 56; sur la nécessité de la grâce : *De sp. et litt.* ; sur la grâce et le libre arbitre : *De grat. et lib. arbit.* ; sur l'Église : *De una Eccl.*). Si, dans ses discours au peuple, il incline au sens allégorique, dans ses discussions dogmatiques et dans ses ouvrages bibliques, il en cherche le sens littéral, c'est-à-dire l'intention de l'auteur (*De Gen. ad litt.*, 1, 21, 41).

b) Mais Augustin lit l'Écriture dans l'Église et selon la tradition. Il déclare aux manichéens : « Je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne m'y conduisait pas » (*C. ep. Manic.*, 5, 6 ; cf. *C. Faustum*, 28, 2). Il rappelle aux donatistes les deux qualités de la tradition apostolique : l'universalité et l'antiquité (*De bapt.*, 4, 24, 31). Il réplique aux pélagiens : on doit tenir pour vrai ce que la tradition a transmis, même si vous ne réussissez pas à le comprendre (*C. Jul.*, 6, 5, 11), parce que les Pères « ont enseigné à l'Église ce qu'ils ont appris dans l'Église » (*C. Jul.*, *op. imp.* 1, 117 ; cf. *C. Jul.*, 2, 10, 34).

c) C'est en effet l'Église qui fixe le canon de l'Écriture (*De doct. christ.*, 2, 7, 12), qui transmet la tradition, et qui les interprète l'une et l'autre (*De Gen. ad litt.* V *op. imp.* 1, 1), qui dirige les controverses (*De bapt.* 2, 4, 5) et qui prescrit la *regula fidei* (*De doct. christ.*, 3, 2, 2). C'est pourquoi « je resterai sûrement dans l'Église, quelque difficulté qui se présente », dit Augustin (*De bapt.*, 3, 2, 2), parce que « Dieu a posé la doctrine de vérité sur le siège de l'unité » (*Ep.* 105, 16).

2. Le vif désir d'atteindre l'intelligence de la foi, et pour cela l'utilisation de toutes les ressources humaines pour connaître l'enseignement de l'Écriture. Augustin décrit ces ressources dans le *De doctrina christiana :* critique textuelle (2, 14, 21-22), connaissance de la langue (2, 11, 16), de l'histoire sacrée et profane (2, 31, 48), des règles de l'herméneutique (3), de la dialectique (2, 31, 48), de la philosophie. « Si ceux qu'on appelle philosophes ont dit quelque chose de vrai et de conforme à notre foi, non seulement on doit le tenir, mais on doit même le revendiquer pour notre propre usage... » (2, 40, 60). Pour le reste, il faut un grand amour (*De mor. Eccl.*, 1, 17, 31), une humilité considérable (*Ep.* 118, 22), un long travail d'étude (*De Trin.*, 15, 28, 51).

3. La ferme conviction de l'originalité de la doctrine catholique reconnue et défendue, qu'Augustin défendra face à tous les autres : païens, hérétiques et judaïsants (*De vera rel.*, 6, 10 ; *De ag. chr.*, 12, 13). Il approuve cependant les philosophes pour les enseignements qu'ils ont « en commun avec nous », mais les réfute férocement, même les plus nobles d'entre eux, les platoniciens, « en tout ce qu'ils pensent contre nous » (*De civ. Dei*, 1, 36 ; cf. *ibid.*, 12, 17, 2 et *Serm.* 242, 5-6) ; il décèle même en eux « de grandes erreurs contre lesquelles il faut défendre la doctrine chrétienne » (*Retract.*, 1, 1, 4). Il soutient l'identité de leur doctrine et de celle des hérétiques qui entendent mal les Écritures. Il reconnaît pourtant l'utilité de leurs discussions

pour le progrès de l'intelligence de la foi, l'utilité de leurs controverses, car « pour pouvoir défendre beaucoup de vérités de foi contre les leurs, on étudie celles-là avec plus de zèle, on les comprend plus clairement, on les prêche avec plus d'insistance, de sorte que la question soulevée par l'adversaire devient une occasion de progrès » (*De civ. Dei,* 16, 2, 1 ; cf. *In Ps.*, 54, 21).

4. Le sens profond du mystère, qui rend la tâche théologique à la fois audacieuse et humble en la disposant à s'arrêter au seuil de la transcendance divine. Ce sens du mystère Augustin l'a continuellement rappelé : « mieux vaut l'ignorance fidèle que la science téméraire » (*Serm.* 27, 4), et il met en œuvre ce sens à propos de tous les mystères chrétiens : de l'incompréhensibilité de Dieu : « Si tu as compris Dieu, ce n'est pas Dieu » (*Serm.* 122 ; 5 ; cf. *Ep.* 120, 3, 13 ; *De Trin.*, 5, 3, 4 ; 7, 4, 7), de la Trinité (*De Trin.*, 1, 1, 1), de l'Incarnation (*Ench.* 13, 41 ; *Ep.* 137 2, 8), du péché originel (*De pec. mer. et rem.*, 3, 4, 7), de la liberté et de la grâce (*ibid.*, 2, 18, 28 ; *De grat. Christi,* 47, 52), de la prédestination (*De spir. et litt.*, 34, 60 ; *Serm.* 27, 7). Il faut donc chercher et discuter « avec une sainte humilité, dans la paix catholique, avec la charité chrétienne » (*De bapt.*, 2, 3, 4), en étant prêt à se laisser corriger soit par les frères, soit par les adversaires quand ils disent vrai (*De Trin.*, 2, 9, 16).

5. La subordination constante de la théologie à la charité, et donc à la vie de l'Église, car « la plénitude et la fin de toute l'Écriture, c'est l'amour » (*De doct. christ.*, 1, 35, 39). L'amour est aussi le but de la théologie (*De doct. christ.*, 1, 3, 3-40, 44), qui trouve à son tour une source de lumière dans l'amour animant le théologien (*De q. an.*, 33, 76).

6. Le souci attentif d'un langage théologique précis. En effet « les philosophes parlent avec des paroles anarchiques [...] mais nous nous devons parler selon une règle déterminée afin que la liberté de la parole n'engendre pas de fausses opinions sur les choses que signifient les mots » (*De civ. Dei,* 10, 23).

Études : B.M.G. REARDON, *The relation of Phil. to Faith in the Teaching of St. Aug. :* SP 2 (1957) 288-294 (= TU 64). — E. GONZALEZ, *El concepto y méthodo de la teología en De Trin. de St. Aug. :* Augustinus 1 (1956) 379-398. — T. CAMELOT, *Quod intelligimus debemus rationi. Note sur la méthode théol. de St. Aug. :* HJG 77 (1958) 397-402. — D.J. HASSEL, *Conversion, Theory and Scientia in De Trin. :* RAug 2 (1962) 383-401. — ID., *Method and Scientia in St. Aug...*, St. Louis 1963. — B. DE MARGERIE, *Introduction à l'étude de l'exégèse.* III. *S. Augustin,* Paris, 1983.

2. Doctrine trinitaire

La doctrine trinitaire augustinienne représente un grand pas en avant sur la lancée de la tradition et détermine le développement de la théologie trinitaire en Occident.

Augustin commence par une profession de foi (« Ceci est ma foi, puisque c'est la foi catholique », *De Trin.*, 1, 4, 7). Il pose ensuite les difficultés soulevées par la raison (*ibid.*, 1, 5, 8) et étudie l'Écriture pour les clarifier. Il médite sur l'unité et les propriétés particulières des trois Personnes (*De Trin.*, 1-4). Il fait voir que les processions et les missions dont parle l'Écriture indiquent l'ordre d'origine d'une personne par rapport à l'autre, et non une subordination (*ibid.*, 4, 20, 27 ; cf. *C. Max.*, 2, 14, 2-8). Il souligne que toutes les opérations *ad extra* de la Trinité sont communes (donc la création et les théophanies de l'Ancien Testament), même si seul le Fils s'est incarné (*ibid.*, 2, 10, 18). Il montre comment la doctrine des relations est l'unique voie permettant d'éviter les erreurs d'Arius et de Sabellius (*ibid.*, 5-7). Il fixe les règles pour parler correctement de ce mystère (*ibid.*, 5-7) et en illustre la nature « contre les raisonneurs bavards ». Enfin en recourant à l'image de la Trinité dans l'homme, il explique la fécondité spirituelle de ce mystère et conduit le lecteur à l'amour de sa contemplation (*ibid.*, 9-15).

Il énonce le principe de l'égalité et de la distinction des Personnes divines par ces mots : « Dieu est tout ce qu'il a, excepté les relations par lesquelles chaque Personne se réfère à l'autre. Il n'y a pas de doute que le Père a le Fils, mais le Père n'est pourtant pas le Fils... » (*De civ. Dei,* 11, 10, 1). La première partie du principe exprime l'absolue simplicité de Dieu en qui les personnes s'identifient à la nature divine. Celle-ci n'est donc pas une « presque quatrième » par rapport à l'être commun, mais est en elle-même Trinité (*Ep.* 120, 3, 13-17). La seconde partie, celle du principe de relation, indique la distinction entre les personnes : « Si ce n'est pas la même chose que d'être le Père et d'être le Fils, la substance n'est toutefois pas différente, car ces appellations n'appartiennent pas à l'ordre de la substance mais de la relation ; relation qui n'est pas accidentelle, car elle n'est pas réciproque » (*De Trin.*, 5, 5, 6).

L'apport d'Augustin à l'intelligence du mystère trinitaire fut décisif non seulement par sa doctrine des relations, mais aussi sur deux autres points que la scolastique reprendra ensuite tout comme la première idée : la théologie de l'Esprit Saint et l'explication « psychologique » de la Trinité.

L'Esprit Saint procède du Père et du Fils comme d'un principe unique (*ibid.*, 5, 14, 15), mais *principaliter* du Père, parce que celui-ci, qui est le « principe de la déité » (*ibid.*, 4, 20, 29) a donné au Fils d'exhaler l'Esprit (*ibid.*, 15, 17, 29; *In Joan.*, 99, 8-9). Il procède comme Amour et n'est donc pas engendré, parce que l'amour a ceci de particulier qu'il n'est pas image, mais poids, don, communion. Augustin donne ainsi la raison théologique — reprise ensuite par Thomas — montrant d'une certaine façon la distinction qui existe entre la génération du Fils et la procession de l'Esprit Saint, une des trois questions qu'il avait promis de tirer au clair depuis le début du *De Trinitate* (1, 5, 8) et sur laquelle il était souvent revenu au cours de son livre. « La volonté [= amour] procède de la pensée, mais non comme l'image de la pensée. Ainsi y a-t-il une certaine distance entre la génération et la procession, puisque ce n'est pas la même chose que de voir par la pensée et de désirer et de jouir par la volonté » (*ibid.*, 15, 27, 50; cf. 9, 12, 18). Au contraire, « le Fils est Fils en tant qu'il est le Verbe et il est le Verbe en tant qu'il est le Fils » (*ibid.*, 7, 2, 3).

L'explication « psychologique » de la Trinité permet de plus d'illustrer en même temps le mystère du Dieu-Trinité et celui de l'homme créé à l'image de Dieu. L'investigation augustinienne est originale et profonde : elle cherche d'abord cette image dans l'homme extérieur (*ibid.*, 11), mais elle ne la trouve que dans l'homme intérieur, dans l'esprit; et elle l'exprime dans la formule : *esprit, connaissance, amour,* ou en cette autre qui comporte une « trinité plus évidente » (*ibid.*, 15, 3, 5) : *mémoire, intelligence, volonté.* Du fait qu'elle a un double point d'application, Dieu et l'homme, cette dernière devient mémoire, intelligence et amour de soi (*ibid.*, 10) ou mémoire, intelligence et amour de Dieu (*ibid.*, 14-15), ce qui est la similitude la plus ressemblante, mais qui reste pourtant une similitude dissemblable (*Ep.* 169, 6; *De Trin.*, 15, 14, 24-16, 26).

Études : F. CAVALLERA, *Les Premières formules trinitaires de saint Augustin :* BLE 31 (1930) 97-123. — J. LEBRETON, *St. Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies :* MSCA II (1931) 821-836. — I. CHEVALIER, *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes :* DT 18 (1940) 317-384. — ID., *St. A. et la pensée grecque. Les relations trinitaires,* Fribourg 1940. — R. TREMBLAY, *La théorie psychologique de la Trinité chez St. A. :* Ét. et Rech. 8 (1952) 83-109. — ID., *Les processions du Verbe et de l'amour humain chez St. A. :* RUO 24 (1954) 93-117. — M. NÉDONCELLE, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour st. A. une image de la Trinité? :* AugMag I, 595-602. — G. MASCIA, *La teoria della relazione nel De Trinitate di S. A.,* Naples 1955. — M. LÖHRER, *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins :* FreibZeitPh Th 4 (1954) 385-419. — J. MORÁN, *Acción y contemplación en el libro XII De Trinitate de San A. :* SP 9 (1966) 451-468. — ID., *Las relaciones divinas según San A. :* Augustinus 4 (1959) 353-372. — P. SMULDERS, v. *Esprit Saint chez les Pères latins :* DSp IV-2, 1960, cc. 1272-1283. — E. BAILLEUX, *La sotériologie de St. A. dans le De Trinitate :* MSR 23 (1966) 149-173. — ID., *Dieu Trinité et son œuvre :* RAug 7 (1971) 189-218. — ID., *La christologie de St. A. dans le De Trinitate : ibid.*, 7 (1971) 219-243. — F. BOURASSA, *Appropriation ou « propriété » :* SE 7 (1930) 57-85. — ID., *Questions de théologie trinitaire,* Rome 1970. — B. DE MARGERIE, *La doctrine de St. A. sur l'Esprit Saint comme communion et source de communion :* Aug 12 (1972) 107-119. — O. DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon St. A. :* RAug 2 (1962) 415-445. — ID., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon St. A. Genèse de la théologie trinitaire jusqu'en 391,* Paris 1966. — P. HADOT, *La structure de l'âme, image de la Trinité chez Victorinus et chez A. :* SP 6 (1962) 409-442. — M. SIMONETTI, *La processione dello Spirito Santo nei Padri latini :* Maia 7 (1954) 201-217; 8 (1955) 308-324. — ID., *S. A. e gli Ariani :* REAug 13 (1967) 55-84. — A. TRAPÈ, *Nota sulla processione dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di S. A. :* Studi tom., Rome 1974, I, 119-125. — A. TRAPÈ-M.F. SCIACCA, *Introduzione a La Trinità :* NBA IV, 7-127. — J. VERHEES, *Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum :* RAug 10 (1975) 45-75.

3. *Doctrine christologique*

C'est à la veille de sa conversion qu'Augustin comprit ce qu'était la doctrine catholique de l'incarnation du Verbe (*Conf.*, 7, 19, 25). À partir de ce moment, il la professa et la défendit avec force et persévérance.

L'idée qu'il s'en fait ne diffère pas de celle de la tradition sinon par la clarté de son langage (je me réfère en particulier à la formule : *« una persona in utraque natura »,* *Serm.* 294, 9.), par son recours, sans cesse plus insistant et plus approfondi, à l'exemple de l'union entre l'âme et le corps, par la défense contre toutes les hérésies qui niaient ou obscurcissaient la perfection de la nature divine ou celle de la nature humaine du Christ, par la présentation du Christ-homme comme l'exemple éclatant de la gratuité de la grâce.

C'est dans ses discours qu'on trouve les formules les plus heureuses sur l'unité de la personne et la dualité de nature dans le Christ, formules qui anticipent celles de Chalcédoine. En voici quelques autres en plus de celle que nous venons de citer : « Celui

qui est homme, celui-là même est Dieu, et celui qui est Dieu, celui-là même est homme : non par confusion de nature, mais par l'unité de la personne » (*Serm.* 186 1, 1); « [...] Non deux personnes, Dieu et l'homme. Dans le Christ il y a certainement deux substances, Dieu et l'homme, mais une seule personne » (*Serm.* 130, 3). Ou encore ailleurs : « *idemque ipse utrumque ex utroque unus Christus* : la même personne identique est l'un et l'autre, constituée de l'un et de l'autre, un seul Christ (Dieu et homme) » (*Ench.*, 10, 35; cf. *De Trin.*, 1, 7, 14). Mais sans confusion : « Dieu reste Dieu : l'homme s'unit à Dieu et fait une seule personne avec lui. Non un semi-dieu, Dieu pour la part de Dieu et homme pour la part de l'homme, mais entièrement Dieu et entièrement homme : *Totus Deus et totus homo* » (*Serm.* 293, 7).

Cette union est « admirable et ineffable » (*Ench.*, 13, 41) : Augustin souligne énergiquement la différence essentielle entre les hommes sanctifiés par Dieu et l'homme-Dieu : « En effet une chose est le Verbe dans la chair et une autre chose le Verbe fait chair. C'est-à-dire que le Verbe en l'homme est une chose, une autre le Verbe-homme » (*De Trin.*, 2, 6, 11; cf. *De ag. ch.*, 20, 22; *Ep.* 187, 40). Le meilleur exemple de cette union singulière est celle qui existe en l'homme entre le corps et l'âme, car cette union est aussi mystérieuse et admirable. « En effet, tout comme l'âme s'unit au corps dans l'unité de la personne, ainsi Dieu s'unit-il à l'homme dans l'unité de la personne, et c'est le Christ » (*Ep.* 137, 3, 11). Donc « tout comme chaque homme est une seule personne, âme raisonnable et corps, ainsi le Christ est-il une seule personne, Verbe et homme » (*Ench.*, 11, 36).

C'est de cela que naît la communication des idiomes à laquelle Augustin recourt et qu'il défend. « Dieu né », « Dieu crucifié », « Dieu mort » sont des expressions fréquentes chez lui. Et il en donne la raison : l'unité de la personne à cause de laquelle Dieu est homme et l'homme est Dieu (*Ep.* 169, 2, 8). Par conséquent « Dieu n'a pas été tué, et pourtant, selon l'homme, il a été tué » (*Serm.* 213, 4 : MA 1, 444). Voici un principe général en commentant Jn 3, 13 : « par l'unité de la personne, le Fils de Dieu est sur terre et le Fils de Dieu est dans le ciel [...] » (*Serm.* 294, 9). On note aussi une insistance particulière sur le fait que l'homme (ou la nature humaine : chez Augustin les deux expressions sont équivalentes) a été élevé à l'union personnelle avec le Verbe au moment même où il a été créé, créé

« *ipsa assumptione* » (*C.s.ar.*, 6, 8); de telle sorte que « à partir du moment où il a commencé à être homme, il n'a pas commencé à être autre que l'unique Fils de Dieu » (*Ench.*, 11, 36). Telle est la raison pour laquelle le Christ homme est l'exemple le plus lumineux de la gratuité absolue de la grâce (*Ench.*, 12, 40; *De praed. s.*, 15, 30; *De don pers.*, 24, 67).

Voici ce qu'écrivait Augustin vers la fin de sa vie, résumant ainsi sa christologie : « Le chrétien fidèle croit et confesse qu'il y a dans le Christ une véritable nature humaine, c'est-à-dire la nôtre, même si elle est élevée à la dignité du Fils unique de Dieu dans la mesure où le Verbe de Dieu l'a assumée par une union incomparable, de telle façon que celui qui l'a élevée et celle qui a été élevée ne sont plus qu'une personne au sein de la Trinité [...]. Car nous ne disons pas que le Christ est seulement Dieu, comme l'affirment les hérétiques manichéens; ni seulement homme, comme les hérétiques photiniens; ni qu'il serait homme, mais privé de quelque chose qu'on sait appartenir à la nature humaine, à l'âme ou, dans l'âme, à l'esprit raisonnable, ou à un corps qui ne serait pas le fruit d'une femme mais qui serait survenu de la conversion ou de la mutation du Verbe en chair : opinions vaines et fausses que défendent les hérétiques apollinaristes [...] mais nous disons que le Christ est vrai Dieu, né de Dieu le Père [...] et que le même est vrai homme, né d'une femme sa mère [...]. Son humanité, qui le rend inférieur au Père, n'ôte rien à sa divinité qui en fait l'égal du Père. Une double nature, un seul Christ [...] » (*De don pers.*, 24, 67).

Études : H. PAISSAC, *Théologie du Verbe, st. Aug. et st. Thomas*, Paris 1951. — E. SCANO, *Il cristocentrismo e i suoi fondamenti dommatici in S. Agostino*, Turin 1951. — T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de st. Aug.* : Paradosis 9, Fribourg 1954. — E. BRAEM, *Christus als model en genadebron van onze praedestinatië volgens St. Aug.* : AugL 4 (1954) 356-361. — G. PHILIPS, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant st. Aug.* : AugMag II, 805-815. — ID., *Le mystère du Christ* : AugMag III, 213-229. — A. PIOLANTI, *Il mistero del « Cristo totale » in S. Ag.* : AugMag III, 453-469. — L. GALATI, *Cristo la Via nel pensiero di S. Ag.*, Rome 1956. — T. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme « lac parvulorum » et comme « via » dans la spiritualité de st. Aug.* : AugL 7 (1957) 245-281. — F. DA CAGLIARI, *Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Ag. e di S. Cirillo Alessandrino*, Grottaferrata 1961. — G. BAVAUD, *Un thème aug. : le mystère de l'Incarnation...* : REAug 9 (1963) 95-101. — H.M. DIEPEN, *L'« Assumptus Homo » patristique* : RT 63 (1963) 363-388; 64 (1964) 32-52. — W. GEERLINGS, *Christus*

exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung A. Mainz 1978. — G. RÉMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de s. Augustin*, Paris 1979. — A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon s.A.*, Paris, 1985.

4. *Mariologie*

Pour l'époque patristique, la mariologie d'Augustin est remarquablement riche et développée. Dès la fin de 389 il écrivait que la Mère du Seigneur, la Vierge Marie, est la « *dignitas terrae* » (*De Gen. c. Man.*, 2, 24, 37). Sa doctrine sur ce sujet comporte quatre points marquants :

1. *La maternité divine.* Après ce que nous avons dit sur l'unité de la personne dans le Christ, il n'est pas nécessaire d'insister. Augustin n'hésite pas à affirmer : « Dieu est né d'une femme » (*De Trin.*, 8, 4, 7). Et il explique : « Dans notre règle de foi, comment pourrions-nous confesser que nous croyons au Fils de Dieu né de la Vierge Marie si ce n'est pas le Fils de Dieu, mais le fils de l'homme qui est né d'elle ? Qui parmi les chrétiens nie que de cette femme est né le fils de l'homme ? Mais c'est bien Dieu fait homme, et ainsi l'homme fait Dieu » (*Serm.* 186, 2).

2. *La virginité perpétuelle.* Il l'affirme et la défend avec une vigueur particulière : « Vierge elle a conçu, vierge elle a enfanté, vierge elle est restée » (*Serm.* 51, 18). À Volusianus qui soulevait des difficultés justifiées, il répliquait : « Acceptons que Dieu puisse faire quelque chose que nous devions confesser ne pas pouvoir saisir. En un tel domaine, toute la raison du fait réside dans la puissance de celui qui l'accomplit » (*Ep.* 137, 2, 8). La Vierge elle-même manifesta son intention avant l'annonciation de l'ange, donnant ainsi son envol à l'idéal chrétien de la virginité (*Serm.* 51, 26). Cela n'ôte rien au fait que Marie ait été la véritable épouse de Joseph et que le mariage et l'affection conjugale qui la liaient à lui aient été véritables (*De nupt. et conc.*, 1, 11, 12).

3. *La sainteté.* Polémiquant contre les pélagiens, Augustin affirme avec conviction que Marie a été préservée de tout péché. Certainement de tout péché personnel : « [...] en tout cas, la Vierge Marie dont, *pour l'honneur du Seigneur*, nous ne voulons absolument pas qu'on la mette en question quand nous parlons du péché [...]. » (*De nat. et gr.*, 36, 42) Mais ces paroles doivent-elles être comprises comme immunité du péché originel ? Je crois que oui. Le principe posé est universel. Et puis il y a la réponse à Julien qui l'accusait du contraire, réponse où, en tenant compte du texte et du contexte, il y a à la fois l'affirmation de l'universalité du péché originel et celle de l'exception faite pour Marie : « Nous ne livrons pas Marie au diable du fait de sa naissance — telle était l'accusation — car — et c'est la réponse — la grâce de la renaissance supprime la condition de la naissance » (*C. Jul. op. imp.*, 4, 122).

4. *Les rapports entre Marie et l'Église* constituent un beau chapitre de la mariologie augustinienne. Marie est le modèle de l'Église. Modèle par l'éclat de sa vertu et par le don qu'elle eut d'être corporellement ce que l'Église doit être spirituellement, c'est-à-dire vierge et mère : vierge par l'intégrité de la foi, mère par l'ardeur de sa charité (*Serm.* 188, 4 ; 191, 4 ; 192, 2). Mais elle est également mère de l'Église (Augustin dit : « mère des membres du Christ ») « parce qu'elle a coopéré par sa charité afin que les fidèles naissent dans l'Église » (*De s. virg.*, 6, 6).

Études : Ph. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Aug.*, Cologne 1907. — F.S. MÜLLER, *Aug. amicus aut adversarius immaculatae conceptionis ?* : MSCA II, 885-914. — F. HOFMANN, *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Aug.*, Düsseldorf 1952. — Y. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique* : RSPT 38 (1954) 3-38. — J. DIETZ, *Ist die hl. Jungfrau nach Aug. « Immaculata ab initio » ?* : Virgo Immaculata, IV, Rome 1955, 61-112 : AugL 5 (1954) 362-411. — ID., *Maria und die Kirche nach dem hl. Aug.* : Maria et Ecclesia, III, Romae 1959, 201-239. — P. FRUA, *L'Immacolata Concezione e S. Ag.*, Saluzzo 1960. — J. MORÁN, *La Mariología de st. Aug. a través de la bibliografía (1900-1950)* : RET 1963, 333-366. — CH. BOYER, *La controverse sur l'opinion de st. Aug. touchant la conception de la Vierge* : Essais a. et n. sur la doctrine de st. Aug., Milan 1970, 345-359. — E. LAMIRANDE, *En quel sens peut-on parler de dévotion mariale chez st. Aug. ?* : De primordis cultus mariani, III, Rome 1970, 17-35. — J. MORÁN, *Puede hablarse de culto a Maria en san Ag. ?* : AugRom 7 (1967) 514-521. — J. FALGUERAS SALINAS, *La contribución de San A. al dogma de la Inmaculada Concepción de María* : ST (Pampelune), 4 (1972), 355-433.

5. *Sotériologie*

La sotériologie et la grâce sont deux sujets où la recherche augustinienne a été la plus déterminante. Augustin l'a montré contre les pélagiens et contre les païens, *afin que ne soit pas rendue vaine la croix du Christ* (1 Co 1, 17).

1. Notons avant tout la nature et le caractère unifié de sa médiation. Le Christ est médiateur comme homme (*Conf.*, 10, 43, 68 ; *De civ. Dei*, 9, 15, 2), ou plus précisément comme homme-Dieu : « L'homme n'est pas médiateur sans la divinité, et Dieu n'est pas médiateur sans l'humanité [...] ; mais entre la divinité seule et l'humanité seule, c'est la divinité humaine et l'humanité divine du Christ qui est médiatrice » (*Serm.* 47, 12, 21). Seul l'homme-Dieu pouvait être médiateur. Augustin le soutient fermement contre la démonologie platonicienne (*De civ. Dei*, 9-10). Le médiateur doit être situé entre les deux extrêmes à unir, uni à eux et distinct d'eux : entre Dieu juste et immortel et les hommes injustes et mortels, il lui faut être juste et mortel ; juste comme Dieu, mortel comme les hommes (*Conf.*, 10, 42, 67). C'est pourquoi le Christ, homme-Dieu, est médiateur de liberté, de vie, d'unité et de salut pour tous les hommes (*De Trin.*, 4). Hors de cette voie universelle, « qui n'a jamais fait défaut au genre humain, personne n'a jamais été libéré, personne n'est libéré, personne ne sera libéré » (*De civ. Dei*, 10, 32, 2). Cette voie a été ouverte aussi aux gentils, en dehors d'Israël, dès avant la venue du Christ : Augustin le note explicitement (*De civ. Dei*, 18, 47).

2. Le Christ est médiateur parce que rédempteur. Augustin nous offre à ce propos le premier traité de théologie biblique. Il y montre que, selon les Écritures, le motif de l'incarnation n'est rien d'autre que la rédemption des hommes. Ayant examiné les textes — et il en scrute beaucoup, plus d'une soixantaine — il conclut que « la seule raison pour laquelle le Seigneur Jésus est venu dans la chair [...] c'est pour vivifier, sauver, libérer, racheter, illuminer ceux qui étaient soumis à la mort, à l'infirmité, à l'esclavage, à la prison, aux ténèbres du péché ». Il s'ensuit donc que personne ne peut appartenir au Christ s'il n'a besoin de la vie, du salut, de la libération, de la rédemption, de l'illumination (*De pec. mer. et rem.*, 1, 26, 39). Il rattache à cette conclusion ces trois propriétés essentielles de la rédemption que sont sa *nécessité* (car personne ne peut se sauver sans le Christ), son *objectivité* (parce qu'elle ne consiste pas seulement en un exemple de vertu à imiter, mais en une réconciliation avec Dieu) et son *universalité* (parce que le Christ est mort pour tous les hommes sans aucune exception).

C'est de la théologie de la rédemption qu'Augustin tire sa doctrine du péché originel, et non le contraire comme on le pense souvent. Le péché originel constitue une séparation de Dieu parce que le Christ nous a réconciliés avec Dieu. Nous y participons tous parce que le Christ nous a tous rachetés. Ce péché n'est pas seulement l'imitation du mauvais exemple d'Adam, parce que la rédemption n'est pas seulement imitation du bon exemple du Christ. Deux solidarités donc, de signes opposés, mais nécessairement liées, avec Adam et avec le Christ. « Toute la foi chrétienne se résume exactement dans la cause de deux hommes » (*De pec. orig.*, 24, 28). « Un et un : un qui apporte la mort, un qui donne la vie » (*Serm.* 151, 5). « Chaque homme est Adam comme chacun de ceux qui croient est le Christ » (*In Ps.* 170, 2, 1). On rappelle souvent comme une preuve de son pessimisme l'expression d'Augustin : *« massa damnata »*. Mais on oublie que pour lui l'humanité est aussi *masse rachetée*, c'est-à-dire réconciliée avec Dieu, comme on peut le voir d'après les textes cités, et plus clairement encore dans celui-ci : « C'est par ce rédempteur que la *masse* de tout le genre humain, rendue étrangère à Dieu par le péché d'Adam, a été *réconciliée* avec lui » (*Serm.* 293, 8). Ainsi donc, au niveau de l'argumentation théologique, il y a passage de la *masse rachetée* à la *masse condamnée*, c'est-à-dire de l'universalité de la rédemption à l'universalité du péché : *Si un seul est mort pour tous, c'est donc que tous sont morts* (2 Co 5, 14). Morts — c'est ainsi qu'il entend ce texte paulinien qu'il cite souvent — à cause du péché, lequel chez les enfants ne peut être que le péché originel (cf. par ex. *C. Jul.*, 6, 4, 8). Il y a donc chez Augustin un optimisme fondamental ancré dans sa doctrine christologique : celle-ci illumine le mystère de la grâce qui se résume dans la double solidarité, avec Adam et avec le Christ.

3. Le Christ est rédempteur parce que prêtre et sacrifice. Il fut consacré prêtre, non avec une huile visible, mais « par l'onction mystique et invisible, quand le Verbe de Dieu s'est fait chair, c'est-à-dire quand la nature humaine [...] a été unie au Dieu Verbe dans le sein de la Vierge Marie en sorte qu'elle n'a plus formé qu'une seule personne avec lui » (*De Trin.*, 15, 25, 46). Cependant le Christ n'a pas voulu n'être que prêtre mais également sacrifice : « Il est pour nous devant toi prêtre et sacrifice, et sacerdoce parce que sacrifice » (*Conf.*, 10, 43, 69). Il a offert au Père un sacrifice *totalement vrai, absolument libre et parfait* par lequel « il a purgé, aboli, annulé toutes les fautes

de l'humanité en la rachetant du pouvoir du démon » (*De Trin.*, 4, 13, 16-14, 19).

Quant à la théorie du pouvoir du démon sur laquelle on insiste souvent, il faut se rappeler que, selon Augustin, le Christ est mort « pour accomplir la volonté d'un Père bon, non pour payer la dette due à un principe mauvais » (Morin 17 : MSCA 1, 662).

Études : J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption chez St. Aug.*, Paris 1933[3]. — A.F. KRUEGER, *Synthesis of Sacrifice according to St. Aug.*, Mundelein (Illinois) 1950. — H.E.W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption. A Study of the Development of Doctrine during the First Century,* Londres 1952. — J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon St. Aug. :* AugMag II, 905-914. — R. ARBESMANN, *The Concept of « Christus medicus » in St. Aug. :* Traditio 10 (1954) 1-28. — B. SPEEKENBRINK, *Christ the « medicus humilis » in st. Aug. :* AugMag II, 623-629. — ID., *De Heilsbetekenis van Christus' Verrijzenis; Formulering en betekenis van een verrijzenis adagium vanaf st Aug. tot St Thomas :* StC 30 (1955) 1-34; 81-98; 161-184. — J. KREMER, *Was an den Leiden Christi noch mangelt,* Bonn 1956. — R. SCHNEIDER, *Was hat uns Aug. « Theologia medicinalis » heute zu sagen? :* KerygDog 3 (1957) 307-315. — P.C.J. EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van sint Aug.,* Assen 1960. — F. NIKOLASH, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter,* Vienne 1963.

6. *Anthropologie surnaturelle*

Ainsi qu'on l'a déjà dit, la doctrine du péché originel est liée à celle de la rédemption. Mais c'est aussi le cas de celle de la justification, de la grâce adjuvante, et de la prédestination : quatre thèmes fondamentaux de l'anthropologie surnaturelle qu'Augustin approfondit dans sa polémique contre les pélagiens en provoquant ainsi sur ces sujets un progrès décisif de la théologie catholique. Pour comprendre cet approfondissement augustinien, il faut bien se rappeler tant la nature que les termes de la polémique. Augustin ne niait pas ce qu'affirmaient les pélagiens : la bonté des choses, le libre arbitre, l'utilité de la loi, le mérite des bonnes œuvres; mais il affirmait ce que ceux-ci niaient : la rédemption, la grâce, la liberté chrétienne, le don gratuit du salut. Il est évident que les exigences de la confrontation le portèrent à insister sur ce que rejetaient les pélagiens, mais son propos déclaré était celui de la synthèse et de l'harmonie des contraires : la doctrine catholique, a-t-il dit et répété, passe entre les erreurs opposées des pélagiens et des manichéens, et elle est aussi éloignée des uns que des autres (*C. duas epist. Pel.* 2, 1, 1-2, 4; *De nupt. et conc.*, 2, 3, 9; etc.), comme en

un autre temps cette doctrine était aussi passée entre les erreurs également opposées des sabelliens et des ariens (*De nupt. et conc.*, 2, 23, 38) et comme elle passera encore du vivant d'Augustin entre les excès des manichéens et des jovinianiens (*C. Jul.*, 1, 2, 4). Il faut reconnaître que, bien que pris entre les pièges de la polémique et la difficulté du langage, Augustin a maintenu son propos en défendant constamment le *« veritatis medium »* (*De s. virg* , 19), c'est-à-dire la voie médiane où la vérité prend place entre les extrêmes opposés. Il défend en effet l'existence du péché originel contre les pélagiens mais réaffirme la bonté des choses contre les manichéens; il soutient la rédemption totale et parfaite des péchés par le baptême mais il s'oppose à la thèse pélagienne de l'*impeccantia* et il explique bien que la plénitude de la justification n'est jamais réalisable sur terre. Il a enseigné la nécessité de la grâce en même temps que la libre coopération de l'homme, la gratuité de l'élection divine à la vie éternelle et la culpabilité de ceux qui ne se sauvent pas.

On trouve le même équilibre dans la doctrine de l'Église, des sacrements et de l'eschatologie.

1. À propos du péché originel, il pose une distinction importante entre son existence et sa nature. Il défend énergiquement la première, mais il est prudent et circonspect quant à la seconde.

a) Il en défend l'existence en faisant appel à tous les arguments de la théologie : la Bible, la liturgie, la patristique, la raison. Les premiers textes bibliques cités dans ses écrits en 388 et 392 sont : 1 Co 15, 22 (*De mor. Eccl. cath.*, 1, 19, 35) et Rm 5, 19 (et donc non Rm 5, 12) (*C. Fort.*, 2, 22). Quand éclate la querelle pélagienne, il développa l'argument biblique du but sotériologique de l'incarnation (cf. p. 554). Même quand il cite Rm 5, il n'insiste pas sur le seul vers 12, mais plutôt sur l'ensemble de la péricope (12-19) (*De nupt. et conc.*, 2, 28, 47).

L'argument liturgique du baptême des enfants (*Serm.* 294) vient confirmer et clarifier l'argument biblique (*De pec. mer. et rem.*, 3, 4, 7), tandis que l'argument patristique prouve le caractère traditionnel de la doctrine (*C. Jul.*, 1-2). Fort de cet appui, Augustin peut dire : « Ce n'est pas moi qui ai inventé le péché originel auquel la foi catholique adhère depuis l'antiquité » (*De nupt. et conc.*, 2, 12, 25). Julien l'accuse d'avoir changé d'opinion. Augustin le nie nettement en rappelant à l'adversaire ses écrits de jeunesse (*C. Jul.*, 6, 12, 39). L'étude attentive de ces textes lui donne raison : le changement, qu'Augustin reconnaît d'ailleurs ouver-

tement (*Retract.*, 2, 1, 1 ; *De praed. sanct.*, 3, 7-4, 8) porte sur le début de la foi, non sur le péché originel. Sur ce dernier point il n'y a pas eu variation de doctrine, mais approfondissement de celle-ci à cause de la querelle pélagienne. Si on veut parler de transformation, celle-ci ne touche que des points secondaires tels que l'interprétation de la péricope de Rm 7, 14-25 (*Retract.*, 1, 23 ; 2, 1, 1).

Enfin l'argument de raison invite à réfléchir sur l'enseignement de la foi et montre que le problème du mal, sur le plan existentiel et historique, ne se comprend pas sans le péché originel (de même qu'on ne le résout pas sans la rédemption). En effet, l'homme, sujet à tant de maux — douleur, mort, ignorance, concupiscence — est évidemment malheureux ; mais « sous le Dieu juste, personne ne peut plus être malheureux s'il ne l'a mérité » (*Cf. Jul. op. imp.*, 1, 3, 9 ; cf. *De civ. Dei,* 22, 22 ; *C. Jul.*, 4, 16, 83 ; *C. Jul. op. imp.*, 6, 5 ; pour le mal des enfants, *ibid.*, 6, 27 ; 36, 41; *Ep.* 166, 16-20).

b) En ce qui concerne la nature du péché originel, il en sent le caractère profondément mystérieux (cf. p. 548). Il clarifie le point fondamental : le fait que ce péché se transmette non par imitation mais par propagation (*De pec. mer. et rem.*, 1, 9, 9-11) et il propose cette idée : le péché originel est la concupiscence liée au délit (*De nupt. et conc.*, 1, 25, 28-26, 29), en entendant par concupiscence la tendance de l'âme à préférer les biens temporels aux biens éternels (*De mend.*, 7, 10) et par délit l'état d'inimitié avec Dieu et la privation de la vie divine (*De pec. mer. et rem.*, 1, 11, 13-39, 70 ; 2, 28, 45). On répète à tort qu'Augustin aurait identifié péché originel et concupiscence. Cette affirmation ne correspond pas à la vérité : il a bien distingué entre appétit et concupiscence, le premier étant un bien, la seconde un mal dès lors qu'elle est désordonnée (*C. Jul. op. imp.*, 4, 29). Il a marqué la différence entre la concupiscence ordinaire, c'est-à-dire soumise à la raison, et la concupiscence désordonnée (*C. duas epist. Pel,* 1, 17, 34-35 ; *C. Jul. op. imp.*, 1, 70 ; 2, 2, 18 ; etc.), et il a maintenu avec clarté et fermeté que cette dernière, en soi, c'est-à-dire sans le délit qui se trouve remis par le baptême, ou sans le consentement personnel, n'est pas le péché, même si elle est un mal. Si on l'appelle péché, c'est seulement parce qu'elle résulte de lui et y tend (*De pec. mer. et rem.*, 2, 4, 4. 28, 45 ; *De nupt. et conc.*, 1, 23, 25 ; *C. duas epist. Pel.*, 1, 13, 27). C'est par ces mêmes paroles que le concile

de Trente exprimera la doctrine catholique (*Décret sur le péché originel* 5 : DS 1515).

2. On peut relier à cette doctrine celle de la justification qui l'éclaire et la confirme. Pour la comprendre, il faut, comme Augustin lui-même, faire deux distinctions de fond : une première entre la rémission des péchés et le renouvellement intérieur (*De Trin.*, 14, 17, 23), et une autre entre la justification initiale et la justification totale et définitive (*C. duas epist. Pel.*, 3, 3, 4-5).

La rémission des péchés est « totale et pleine », « pleine et parfaite » (*De pec. mer. et rem.*, 2, 7, 9) : tous les péchés sont remis sans aucune exception (*De g. Pel.*, 12, 28). L'homme est rendu à l'innocence (*C. Jul. op. imp.*, 6, 19). Augustin ne cesse d'insister sur ce point. En revanche, le renouvellement intérieur est progressif et n'est jamais parfait sinon à la résurrection, lorsque le baptême produira pleinement son effet et que disparaîtront donc la « mortalité » et l'« infirmité », deux maux contre lesquels l'homme doit continuer à combattre, même s'il est déjà justifié, en devenant de plus en plus justifié (*C. duas epist. Pel.*, 3, 3, 5). Mais tout en n'étant qu'initiale, la justification permet déjà ici-bas la restauration de l'image de Dieu qui, « imprimée pour toujours dans la nature immortelle de l'âme » (*De Trin.*, 14, 4, 6), se trouvait masquée par le péché, mais non détruite (*ibid.*, 14, 3, 18 ; 15, 8, 14). Elle redonne aussi la vie divine de la grâce (*In Ps.* 70, 2, 3) que le Saint-Esprit « infuse même secrètement chez les enfants » (*De pec. mer. et rem.*, 1, 9, 10), la « déification » (*In Ps.* 49, 2 ; *Serm.* 166, 4), et l'inhabitation du Saint-Esprit qui fait des baptisés ses temples, même si ces baptisés ne le savent pas, comme c'est précisément le cas pour les enfants (*Ep.* 187).

Malgré la sublimité de ces dons, c'est dans l'au-delà seulement que s'achèvera la justification. L'idée que nous propose Augustin au terme d'une étude attentive de l'Évangile et de saint Paul est essentiellement, mais non exclusivement eschatologique. Elle recouvre toute la durée de l'histoire du salut que lui-même déchiffre en termes de liberté : avant le péché, il n'y avait que la *libertas minor* qui consistait dans un « pouvoir ne pas pécher » et un « pouvoir ne pas mourir ». Puis il y eut la perte de ces libertés qui nous sont graduellement rendues par le Christ. Enfin, après la résurrection, il y aura la *libertas major*, c'est-à-dire l'« impossibilité de pécher » et l'« impossibilité de mourir » qui sont des

propriétés essentielles de la nature divine dont l'homme, pleinement justifié, devient participant (*De c. et gr.*, 12, 32).

3. C'est autour du thème de la justification que tourne toute la doctrine de la grâce adjuvante, le point crucial de la controverse pélagienne. Augustin en défend la nature, la nécessité, l'efficacité et la gratuité. Ce fut ce combat qui lui valut le titre de Docteur de la grâce.

a) Nature

Prise en son sens chrétien, la grâce n'est pas la création, comme le voulaient les pélagiens, même si celle-ci est aussi don gratuit de Dieu (*De nat. et gr.*, cf. p. 497; *Serm.* 26, 4; *Ep.* 177, 7). Ce n'est pas non plus la loi, même si la loi, en indiquant la voie du salut, est un bienfait et un signe de bienveillance (*De sp. et litt.* ; cf. p. 496), et ce n'est pas seulement la justification. À ces trois modalités de la grâce, qu'Augustin connaît et reconnaît, il faut, dit-il, en ajouter une quatrième, autrement dit l'aide divine pour accomplir ce que la loi nous commande, pour parvenir à la justification et persévérer en elle. « Pélage doit admettre cette grâce s'il veut, non seulement être appelé, mais devenir chrétien de fait » (*De grat. christ.*, 16, 11).

Le rôle de cette grâce est d'écarter les obstacles qui empêchent la volonté d'accomplir le bien et d'éviter le mal. Ces obstacles, conséquences du péché originel, sont au nombre de deux : « l'ignorance et la faiblesse » (*De pec. mer. et rem.*, 2, 17, 26). Mais puisque le second est le plus grand (*De sp. et litt.*, 3, 5), la grâce adjuvante est davantage mise en mouvement de la volonté qu'illumination de l'intelligence; elle est, selon la définition augustinienne, « l'inspiration de la charité par laquelle nous faisons avec un saint amour ce que nous savons devoir faire » (*C. duas epis. Pel.*, 4, 5, 11). L'opposition à la conception naturaliste pélagienne est nette : « [...] d'où vient donc en l'homme l'amour de Dieu et du prochain, sinon de Dieu lui-même? En effet, s'il ne provient pas de Dieu mais des hommes, les pélagiens ont en partie vaincu; si, par contre, elle vient de Dieu, nous avons vaincu les pélagiens » (*De gr. et lib. arb.*, 18, 37).

b) Nécessité

Augustin défend l'absolue nécessité de cette grâce tant pour éviter le péché que pour se convertir à Dieu et parvenir au salut. Sur ce point l'opposition aux pélagiens se trouvait dans les conclusions, non dans les principes. Le présupposé commun

est que Dieu ne commande pas l'impossible. Les pélagiens en concluaient : donc la grâce n'est pas nécessaire; Augustin, lui, en concluait : donc la prière est nécessaire pour obtenir la grâce. En effet seule celle-ci rend possible l'observation des commandements et seule la prière obtient la grâce. « Dieu ne commande pas l'impossible, mais en commandant il t'avertit de faire ce que tu peux et de demander ce que tu ne peux pas » (*De nat. et gr.*, 43, 50); et il t'aide pour que tu le puisses, car « il n'abandonne pas s'il n'est pas abandonné » (*ibid.*, 26, 29). Ce principe et cette conclusion seront repris par le concile de Trente (*Décret sur la justification*, c. 11).

L'argumentation augustinienne se fonde, non seulement sur l'Écriture, mais aussi sur la liturgie et, partant de la liturgie de demande — non moins essentielle que celle de louange — sur la raison théologique. Les motifs polémiques portèrent Augustin à insister sur ce que *ne* peut la nature humaine sans la grâce. Sa pensée est nettement plus vague sur le côté positif du problème, avant tout philosophique, celui que discuteront les scolastiques et, par réaction antiscolastique, les réformateurs et les jansénistes : celui des vertus des païens (cf. *C. Jul.*, 4, 3, 21-33. *De civ. Dei*, 19, 25; *De sp. et litt.*, 28, 48).

c) Efficacité

Le thème de l'efficacité de la grâce est plus difficile, car il touche celui, extrêmement délicat, de la liberté. La perspective d'Augustin est évangélique. Il trouve sa devise programmée dans les paroles du Christ : *« Si le Fils vous libère, vous serez vraiment libres »* (Jn 8, 36). Il y a quatre libérations chrétiennes : celle du péché, celle de l'inclination au mal, celle de la mort, celle du temps. Elles apportent la justice, l'ordre, l'immortalité, et l'éternité (*In Joan.*, 41, 9-13). Augustin fut le défenseur et le chantre de ces libertés. C'est à partir d'elles qu'il interpréta l'histoire (cf. p. 466). Voici un texte qui résume le premier point, celui qui concerne le péché : « Par la grâce, nous annulons donc le libre arbitre? À Dieu ne plaise! Nous fondons plutôt sa valeur. En effet, tout comme la foi n'annule pas la loi mais en fonde la valeur (Rm 3, 11) de même la grâce pour le libre arbitre. On n'observe pas la loi sinon au moyen du libre arbitre. Mais de la loi vient la connaissance du péché, de la grâce la guérison de l'âme du vice du péché; de la guérison de l'âme vient la liberté du libre arbitre; de la liberté du libre arbitre vient l'amour de la justice; de l'amour de la justice vient l'accomplissement de la loi. Donc, tout comme la loi n'est pas annulée mais fondée

par le moyen de la foi, parce que la foi demande la grâce d'observer la loi, ainsi le libre arbitre n'est pas annulé mais se trouve fondé par le moyen de la grâce ; car la grâce guérit la volonté et la volonté saine aime librement la justice » (*De sp. et litt.*, 30, 52).

Mais si la perspective d'Augustin fut celle de la liberté évangélique — la libération du mal —, il n'ignora pas pour autant le problème posé par la liberté de choix, ce qui sera le thème dominant des discussions scolastiques. En ce qui concerne celle-ci, il fut ferme sur les principes, clair dans ses admonitions et prudent dans ses solutions. Il soutient qu'il faut défendre ensemble les deux vérités, celle de la liberté de choix et celle de l'efficacité de la grâce. C'est pour cela qu'il écrivit son ouvrage : *La grâce et le libre arbitre* (cf. p. 501) : « Le libre arbitre n'est pas supprimé, mais il est aidé. Mais il est aidé parce qu'il n'est pas supprimé » (*Ep.* 157, 2, 10). Donc « Celui qui t'a créé sans toi ne te justifie pas sans toi : il a créé qui ne savait pas, il justifie qui ne veut pas » (*Serm.* 169, 11, 13). Le raisonnement se réduit à un motif christologique : selon les Écritures, le Christ est juge et sauveur : « S'il n'y a pas la grâce, comment sauve-t-il le monde ? S'il n'y a pas de libre arbitre, comment juge-t-il le monde ? » (*Ep.* 214, 2).

Il soutient aussi que l'harmonie entre ces deux vérités également certaines et indéniables « est une question très difficile qui n'est accessible qu'à peu de gens » (*Ep.* 214, 6) et qu'elle suscite l'inquiétude chez tous (*De pec. mer. et rem.*, 2, 18, 28), parce qu'en défendant l'une on a l'impression de renier l'autre (*De gr. Christ. et lib. arb.*, 47, 52 ; *De gr. et lib. arb.*, 1, 1). C'est de cette constatation que naît l'avertissement — qui passe trop souvent inaperçu — de maintenir fermement les deux termes du problème même si on ne voit pas comment les accorder (*Ep.* 214, 2).

Quant à lui, suivant son habitude, il aime s'arrêter au seuil du mystère : « La grâce attire l'homme de manière admirable, *miris modis* » (*C. duas epist. Pel.*, 1, 37), sans pour autant renoncer à offrir des principes et des indications susceptibles de l'éclairer. Il insiste surtout sur la « toute-puissance » de l'action divine, qui a plus en son pouvoir notre volonté libre que nous ne l'avons nous-mêmes (*De cor. et gr.* 14,45), et sur la « suave libéralité de l'amour », qui est le propre de la grâce (*C. Jul. op. imp.*, 3, 112 ; *De pec. mer. et rem.*, 2, 17, 26), une grâce qui donc meut la volonté, lui permettant de vaincre le mal, sans blesser la liberté.

d) Gratuité

La grâce est un don gratuit de la bienveillance divine : c'est là une autre thèse qu'Augustin défend contre les pélagiens (*De don pers.*, 2, 4 ; *C. duas epis. Pelag.*, 3, 8, 24 ; 4, 7, 19 ; *C. Jul.*, 3, 1, 2). Ceux-ci soutenaient au contraire que la grâce nous est donnée selon nos mérites (*De gest. Pel.*, 14, 30 ; *De gr. et lib. arb.*, 5, 10 ; 14, 27). Don de Dieu l'initiative de la foi (*De praed. S.*, cf. p. 503) — sur ce point Augustin reconnaît avoir erré un certain temps (*ibid.*, 3, 7 ; 4, 8) — don de Dieu la persévérance finale (*De don pers.*, cf. p. 503 sv.).

Cela n'exclut pas les mérites de l'homme, mais les rend dépendants du don de la grâce. « Les mérites des justes n'existent-ils donc pas ? Ils existent, sans aucun doute, car ce sont des justes. Mais ce n'est pas leur existence qui a rendu ceux-ci justes » (*Ep.* 194, 5, 19). C'est pourquoi « quand Dieu couronne nos mérites, il ne couronne rien d'autre que ses dons »: « les mérites eux-mêmes sont un don gratuit » (*Ep.* 186, 10 ; *De gr. et lib. arb.*, 5, 10 - 8, 20).

4. La nécessité de défendre la gratuité de la grâce conduisit Augustin à approfondir le thème de la prédestination qui était la cause et la forteresse inexpugnable de sa défense (*De don pers.*, 21, 54). En effet, selon la définition augustinienne, la prédestination est « la prescience et la préparation des bienfaits de Dieu par lesquels seront certainement libérés tous ceux qui sont libérés » (*ibid.*, 14, 35). Depuis le temps des moines de Marseille (semi-pélagiens) jusqu'à nos jours, aucun autre point de sa doctrine n'a été autant discuté que celui-ci. Nombreux sont ceux qui, à partir de Godescalc (VII[e] siècle), l'ont interprété en un sens prédestinationiste. À tort ! Pour comprendre sa pensée, il faut s'en tenir à ses écrits en oubliant un moment les discussions postérieures. On verra alors que sur ce sujet, de tous le plus difficile et le plus obscur, Augustin s'est efforcé de rendre le sens des Écritures, qu'il en a exposé les deux vérités apparemment contradictoires, qu'il en a exprimé le contenu, qu'il en a tiré les conséquences pastorales et qu'ici plus que jamais il s'est arrêté au seuil du mystère en invitant les autres à en faire autant.

C'est dès le début de son épiscopat qu'il se posa le problème et l'approfondit (cf. p. 449). Dès ce moment, il n'eut plus aucun doute sur la gratuité absolue de la prédestination. L'exemple

même de cette gratuité, c'est notre Sauveur, l'homme Jésus-Christ (cf. p. 551).

Les termes apparemment contradictoires (comme dans tout mystère chrétien) sont, d'une part, la prédilection gratuite de Dieu envers les élus et, de l'autre, l'amour de Dieu pour tous les hommes. Par conséquent « le fait que certains se sauvent est don de celui qui les sauve ; le fait que d'autres périssent est de la faute de ceux qui périssent » (DS 623). Cette parole du concile de Quiercy, qui repousse la double prédestination, exprime la pensée authentique d'Augustin. Il est manifeste que celui-ci a davantage insisté sur le premier des deux termes ; il est cependant certain qu'il n'a pas nié le second, mais qu'il l'a aussi énoncé.

En effet : a) il a énoncé le principe universel selon lequel Dieu « règle et crée tous les êtres de la nature, sauf les péchés qu'il règle seulement » (*Conf.*, 1, 10, 16 ; *De Gen. ad litt.*, 3, 14, 37). Aussi Dieu peut-il condamner, mais non causer l'iniquité (*Ep.* 194, 6, 30) ; b) il a distingué entre la prédestination et la prescience, en montrant que les péchés sont objets de la prescience divine, non de la prédestination (*De an. et ejus or.*, 1, 7, 7 ; *De praed. s.*, 10, 19) ; c) il a soutenu que la justice de Dieu exige qu'il n'y ait pas de peine sans faute : « Dieu est bon, Dieu est juste : parce qu'il est bon il peut libérer certains sans aucun mérite ; parce qu'il est juste il ne peut condamner personne sans démérites » (*C. Jul.*, 3, 18, 36) ; d) il a surtout souligné que le Christ, témoignage suprême de l'amour de Dieu envers tous les hommes (*De Trin.*, 4,1, 2), est mort pour tous, même pour ceux qui de fait ne se sauveront pas (cf. p. 551). Dieu est donc Père de tous les hommes et il veut que tous parviennent au salut. Cette conclusion est si évidente que les prédestinatio-nistes de tous les temps l'ont niée, autrement dit ils ont nié l'universalité de la rédemption qu'a en revanche toujours réaffirmée la doctrine catholique.

Il faut également se rappeler que la doctrine augustinienne de la prédestination est commandée par trois présupposés : un exégétique, l'interprétation de saint Paul (*De div. qq. ad S.* 1, q. 2) ; un eschatologique, les *debiti fines* des deux cités, si différentes et toutes deux éternelles (*De civ. Dei*, 21) ; une théologico-métaphysique, la toute-puissance de l'action divine qui ne peut sauver celui qui ne le veut pas, mais qui, sans violer la liberté de personne, peut changer chacun en faisant vouloir quelqu'un qui ne veut pas (*Ench.*, 25, 98 ; *C. duas epis. pel.*, 1, 19, 37 ;

De praed. s., 8, 15 ; *C. Jul. op. imp.*, 2, 157 ; 3, 122 ; 6, 10). C'est à partir de ces principes qu'il faut examiner cette doctrine si on ne veut pas se méprendre à son propos.

C'est également à partir d'eux qu'il faut comprendre l'interprétation, exégétiquement restrictive, qu'au cours de ses dernières années il donna en particulier du texte de Paul I Tm 2, 4 (*Ench.*, 27, 103 ; *De praed. s.*, 18, 36) qui dévoile l'aspect le plus profond du mystère. En effet, Dieu tient toujours en réserve une grâce qu'aucun cœur, quelque dur qu'il soit, ne repousse, car elle est précisément donnée pour toucher la dureté du cœur (*De praed. s.*, 8, 13). Pourquoi n'en use-t-il pas pour tous en permettant que certains se perdent ? C'est là la question angoissante qu'Augustin se pose et à laquelle il confesse ne pas savoir répondre. Et qui le pourrait ? Il s'incline cependant humblement devant le mystère (*Serm.* 27, 7) et il répète son acte de foi dans les paroles de Paul : *« Y aurait-il injustice de la part de Dieu ? »* (*De div. qq. ad S.*, 1, q. 2 ; *De pec. mer. et rem.*, 1, 21, 23-30) en ajoutant de lui-même ce commentaire : « Sa grâce ne peut être injuste, ni cruelle sa justice » (*De civ. Dei,* 12, 27).

Il n'omet pourtant pas de montrer la signification pastorale du mystère lui-même. Celui-ci aide le chrétien à éviter ces écueils s'opposant au salut que sont le désespoir et la présomption (*In Joan.* 53, 8), et il en nourrit l'humilité et la confiance — « Nous vivons plus assurés si nous nous en remettons en tout à Dieu » (*De don pers.*, 6, 12) — et il l'invite à la prière (*In Joan.* 26, 2 ; *De don pers.*, 16, 39) et à l'action (*ibid.*, 22, 59).

L'aspect pastoral est ici aussi un des plus profonds de l'augustinisme. Mais on y a cependant souvent trop peu prêté attention, non sans graves conséquences pour l'interprétation de sa pensée.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine d'Augustin sur la grâce. Il sera d'autant plus facile d'en comprendre toute la portée réelle qu'on aura eu soin de l'examiner indépendamment des discussions postérieures, tant celles de la scolastique que celles des controversistes.

Études : 1. *Péché originel :* J. CLÉMENCE, *St. Aug. et le péché originel* NRTh 70 (1948) 727-754. — F. FLOËRI, *Le Pape Zosime et la doctrine aug. du péché originel :* AugMag II, 755-761. — J. GROSS, *Das Wesen der Erbsünde nach Aug. :* AugMag II, 773-787. — G. ARMAS, *Teologia agost. del pecado :* Augustinus 1 (1956) 169-186. — A. SOLIGNAC, *La condition de l'homme pécheur d'après st. Aug. :* NRTh 78 (1956) 359-387. — E. BONAIUTI, *Ag. e la colpa ereditaria,* Venise 1957 (rééd. de Rich Rel 2 (1926) 401-427). — A.M. DUBARLE, *La pluralité des péchés hérédi-*

taires dans la tradition aug. : REAug 3 (1957) 113-136. — H. STAFFNER, *Die Lehre des Hl. Aug. über das Wesen der Erbsünde* : ZKTh 79 (1957) 385-416. — CH. BOYER, *Le péché originel* : Théologie du péché, Tournai 1960, 243-291. — J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Aug.*, Munich-Bâle 1960 (v. recension in REAug 9, 1963, 383-387). — G. DIAZ, *De peccati originalis essentia in Schola Augustiniana praetridentina*, Escorial 1961. — F. REFOULÉ, *Misère des enfants et péché originel d'après St. Aug.* : RT 63 (1963) 341-362. — A. VANNESTE, *Saint Paul et la doctrine august. du péché originel* : Anal Biblica 18 (1963) 513-522. — F. FLOËRI, *Remarques sur la doctrine august. du péché originel* : SP IX (1966) 416-421. — H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967. — A. SAGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme* : REAug 13 (1967) 211-248. — ID., *Le péché originel dans la pensée de saint Aug. de 412 à 430* : REAug 15 (1969) 75-112. — V. GROSSI, *Il peccato originale nella catechesi di S. Ag. prima della polemica pelagiana* : Aug 10 (1970) 325-359, 458-492. — ID., *La liturgia battesimale in S.A.*, Rome 1970. — S. LYONNET, *A. et Rom. 5, 12 avant la controverse pélagienne* : NRTh 89 (1967), 842-849. — V. CAPÁNAGA, *Tres adjectivos en la antropología religiosa agustiniana* : Augustinus 22 (1977) 3-37.

2. *Justification* : E. BRAEM, *Aug.'s Leer over de heiligmakende Genade* : AugL 1 (1951) 7-20 ; 77-90 ; 153-174. — ID., AugL 2 (1952) 201-204 ; 3 (1953) 5-20 ; 328-340. — V. CAPÁNAGA, *La deificación en la soteriología agustiniana* : AugMag II, 745-754. — E. BRAEM, *Ons Goddelijk Kindschap volgens Sint Aug. Filii in Filio* : AugL 4 (1954) 196-204. — L. CRISTIANI, *Luther et St. Aug.* : AugMag II, 1029-1038. — J. CADIER, *Calvin et St. Aug.* : AugMag II, 1039-1056. — U. SAARNIVAARA, *Die Rechtfertigung nach Aug. und nach Luther* : Luth Rundblick 3 (1955) 164-172. — G. BAVAUD, *La doctrine de la justification d'après st. Aug. et la Réforme* : REAug 5 (1959) 21-32. — A. TURRADO, *Dios en el hombre* : BAC, Madrid 1961. — V. CARBONE, *La inabitazione dello Sp. S. nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Ag.*, Rome 1961 ; v. *Justification* : DTC (1963) Tables Gén. II, 2782-2796. — G. DE RU, *De rechtvaardiging bij Aug. verleken met de leer der iustificatio bij Luther en Calvin*, Wageningen 1966. — J. BAUR, *Salus Christiana*... Gütersloh 1968. — G. BAVAUD, *Le mystère de la justification* : Freib ZPhTh 19 (1972) 127-143.

3. *Grâce adjuvante* : H. RONDET, *Gratia Christi*, Paris 1948. — A. TRAPÈ, *S. Ag. e le correnti teol. eterodosse* : S. Ag. e le grandi correnti..., Rome 1954, 221-260. — H. RONDET, *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne* : St. Aug. parmi nous, Paris 1954, 199-222. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce efficace et la grâce suffisante selon st. Aug.* : Angelicum 31 (1954) 243-251. — ID., *L'équilibre supérieur de la pensée de saint Aug. dans la question de la grâce* : AugMag II, 763-771. — J. LEBOURLIER, *Grâce et liberté chez st. Aug.* : AugMag II, 789-793. — TH. DEMAN, *La théologie de la grâce* : AugMag III, 247-263. — G. NYGREN, *The Augustinian Conception of Grace* : SP II, Berlin 1957, 258-269. — H. RONDET, *La théologie de la grâce dans la correspondance de st. Aug.* : RAug 1 (1958) 303-315. — CH. BOYER, *L'adiutorium sine quo non* : Doct Communis 13 (1960) 5-18. — A. SAGE, *Les deux temps de grâce* : REAug 7 (1961) 209-230. — ID., *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce* : REAug 7 (1961) 17-34. — E. BAILLEUX, *La liberté augustin. et la grâce* : MSL 19 (1962) 30-48. — P.Y. EMERY, *Le Christ notre récompense : Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme*, Neuchâtel 1962. — A. TRAPÈ, *Verso la riabilitazione del pelagianesimo ?* : Aug 3 (1963), 482-516. — A. ZEOLI, *La teol. agost. della grazia fino alle « Quaest. ad Simpl. »*, Naples 1963 (cf. REAug 12 (1966) 361-362). — R. LORENZ, *Gnade und Erkenntnis bei Aug.* : ZKG 75 (1964) 21-78. — A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Domino* : REAug 10 (1964) 1-20. — H. GARCIA OCHOA, *Hacia una sintesis de la « gracia agustiniana »*, Madrid 1965. — A. SAGE, *Augustinisme et théol. moderne* : REAug 12 (1966) 137-156. — J. PEGUEROLES, *La libertad y la gracia en S. Ag.* : EE 46 (1971) 207-231. — G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972 (cf. A. Zumkeller : AugStudies 1974, 209-226 et B. Studer : FreibZThPh 21, 1974, 459-467). — G. PHILIPS, *L'Union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1974. — A. TRAPÈ, *Libertà e grazia nella storia della salvezza* : Provv. e Storia, Atti Sett Ag Pavese, Pavie 1974, 43-57. — A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de st. Aug.* : RAug 10 (1975) 143-169.

4. *Prédestination* : J.M. DALMAU, *Predestinatio, Electio en el libro « De praed. sanctorum »* : AugMag I, 127-136. — L. CIAPPI, *La predestinazione*, Rome 1954. — G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Aug.*, Göttingen 1956. — J.F. THOMAS, *St. Aug. s'est-il trompé ? Essai sur la prédestination*, Paris 1959. — G. BAVAUD, *La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après st. Aug. et Calvin* : REAug 5 (1959) 431-438. — J. CHÉNÉ, *St. Aug. enseigne-t-il dans le « De sp. et litt. » l'universalité de la volonté salvifique de Dieu ?* : RSR 47 (1959) 215-224. — A. SAGE, *La prédestination chez st. Aug. d'après une thèse récente* : REAug 6 (1960) 31-40. — W. BOUBLIK, *La predestinazione. S. Paolo e S. Ag.*, Rome 1961. — ID., *La predestinazione in St. Ag. Una risposta al P. Sage* : Divinitas 5 (1961) 149-164. — J. CHÉNÉ, *La théologie de St. Aug. Grâce et prédestination*, Lyon 1962. — J. MORÁN, *El difícil equilibrio en el problema de la predestinación* : Aug 2 (1962) 325-350. — A. SAGE, *Faut-il anathématiser la doctrine aug. de la prédestination ?* : REAug 8 (1962) 233-242. — A. TRAPÈ, *A proposito di predestinazione : S. Ag. e i suoi critici moderni* : Divinitas 7 (1963) 243-284. — F.J. THONNARD, *La prédestination aug. et l'interprétation de O. Rotmanner* : REAug 9 (1963) 259-287. — ID., *La prédestination aug. Sa place en phil. aug.* : REAug 10 (1964) 97-123. — A. SAGE, *« Praeparatur voluntas a Domino »* : REAug 10 (1964), 1-20. — A. SAGE, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de St. Aug.* : RAug 3 (1965) 107-131. — R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon St. Aug.* : RAug 3 (1965) 1-58. — H. RONDET, *La prédestination augustinienne* : ScEccles 18 (1966) 229-251. — J.M. RIST, *Aug. on Free Will and Predestination* : JthSt 20 (1969) 420-447. — A.

ZUMKELLER, *Aug. über die Zahl der Guten bzw. Auserwählten :* Aug 10 (1970) 421-457. — A.G. HAMMAN, *L'Homme, image de Dieu*, Paris, 1986.

7. L'Église

Dans la doctrine augustinienne, c'est là un autre point de repère singulièrement riche et actuel. C'est au cours des controverses manichéenne et donatiste qu'Augustin a approfondi la nature de l'Église. Au cours de la première, il a étudié cette Église comme un donné historique et comme motif de crédibilité ; au cours de la seconde comme communion et comme corps mystique du Christ. La difficulté d'interprétation de sa pensée à laquelle se heurtent certains vient du caractère complexe et mystérieux de la réalité même de l'Église telle que lui-même la perçoit toujours, une réalité à la fois historique et eschatologique, hiérarchique et spirituelle, visible et invisible. Il parle donc d'elle en entendant soit la communauté des fidèles édifiée sur le fondement des Apôtres, soit la communauté des justes pérégrinant dans le monde depuis Abel jusqu'à la fin des temps, soit enfin la communauté des prédestinés vivant dans l'immortalité bienheureuse. Il faut à la fois distinguer et unir ces aspects comme le fait justement notre docteur.

Dans le premier sens, il en défend l'unité et l'universalité, l'apostolicité et la sainteté. Il fut avant tout l'apôtre et le théologien de l'unité. Celle-ci, quand elle est totale, suppose la communion de foi, celle des sacrements et celle de l'amour. À cette triple communion s'opposent par conséquent l'hérésie, le schisme et le péché qui est toujours un manque d'amour. L'hérétique n'est pas celui qui erre dans la foi (*Ep.* 43, 1), mais « celui qui résiste à la doctrine catholique qui lui est présentée » (*De bapt.*, 16, 23), autrement dit à la *regula fidei* qui lui est proposée par l'Église (cf. p. 546). Cette *regula* s'exprime dans le symbole baptismal (*Serm.* 212-215 : explications et répétitions du symbole), dans les conciles « qui ont dans l'Église une autorité souverainement salutaire » (*Ep.* 54, 1) et à travers la *Sedes Petri* (où se manifeste la continuité du primat de la chaire apostolique » (*Ep.* 43, 7). C'est à cette chaire qu'Augustin recourt tant pour reconnaître « avec le plus de certitude et d'utilité salutaire » la véritable Église (*Ep.* 53, 2) que pour trancher avec autorité des questions doctrinales (*Serm.* 131, 10 où on rencontre la célèbre formule *causa finita est* qu'on retrouve sous d'autres mots dans le *C. duas. epis. Pel.*, 2, 3, 5).

En ce qui concerne la communion des sacrements, c'est-à-dire

l'Église rassemblée dans l'unité par les signes sacramentaires (*Ep.* 54, 1) il apporta une contribution décisive à la théologie ecclésiologique et sacramentaire en résolvant le vieux problème posé par Cyprien : il distingua entre la validité et le fruit du sacrement et il montra que le baptême (tout comme aussi l'ordre) est valide même en dehors de l'Église mais ne porte du fruit que dans celle-ci : « L'avoir est une chose, autre chose est de l'avoir utilement » (*De bapt.*, 4, 17, 24 ; 6, 1, 1).

La raison de sa première assertion est que « le baptême est tel de par sa sainteté et sa vérité propre à cause de celui qui l'a institué » (*C. Cre.*, 4, 16, 19) et qui en est le ministre principal (*In Joan.*, 6, 7) : il en imprime le caractère (*In Joan.*, 6, 15-16 ; *In ep. Joan.*, 7, 11, etc.).

La raison de la seconde est que celui qui n'a pas la charité ne peut avoir la grâce propre au baptême. Mais celui qui déchire l'unité n'a pas la charité : « Ceux qui n'aiment pas l'unité de l'Église n'ont pas la charité de Dieu » (*De bapt.*, 3, 16, 21).

Ici surgit un autre problème : celui de la présence des pécheurs dans l'Église, puisque l'Église n'est pas seulement communion des sacrements mais communion des saints. Sur cette question difficile, Augustin présente et défend une fois de plus deux affirmations : a) l'Église est sainte, mais cela n'empêche pas qu'on y trouve des pécheurs : elle est un corps « mixte » ; b) les pécheurs ne contaminent pas la vertu des bons (*De fide et oper.* 5, 7 ; *Ep.* 105, 16-17), ces pécheurs fussent-ils même les ministres de l'Église : « Je l'ai souvent dit et répété avec insistance : quels que nous soyons, vous êtes en sécurité, vous qui avez Dieu pour Père et l'Église pour mère » (*C. litt. Pet.*, 3, 9, 10).

Tout comme les doctrines précédentes, celle-ci se fonde sur deux autres thèses qui constituent le cœur de l'ecclésiologie augustinienne : une christologique, celle du *Christ total,* selon laquelle, comme chef, le Christ est toujours présent et agissant dans l'Église qui est son corps : l'Église et le Christ ne forment qu'une seule personne (*In Joan.*, 21, 8 ; *In ps.* 55, 3 ; *Ep.* 187, 40) ; la seconde thèse est pneumatologique : c'est celle du Saint-Esprit, âme du corps mystique (*Serm.* 267, 4), celle selon laquelle le principe « de la communion qui constitue l'unité de l'Église de Dieu » est Celui qui en Dieu est la « communion du Père et du Fils » (*Serm.* 71, 20, 30). Par conséquent « seule l'Église catholique est corps du Christ [...]. En dehors de ce corps, personne n'est vivifié par l'Esprit Saint » (*Ep.* 185, 11, 50 ; *In Joan.* 26, 13). Augustin songe ici à celui qui est sciemment en dehors de l'Église,

dans lequel cas « il peut avoir tout sauf le salut » (*S. ad. Caes. Eccl. plebem,* 6).

Mais l'Église a des dimensions plus vastes que celles de l'institution. Elle traverse tous les temps, elle s'avance vers l'éternité et elle trouve en celle-ci son accomplissement. Ce n'est en effet que là qu'elle sera « sans tache ni ride » (*Ep.* 5, 27), parce qu'à ce moment-là les pécheurs seront séparés des justes, même extérieurement (*Retract.*, 1, 19, 8 ; 2, 18). L'Église est donc essentiellement, mais non exclusivement, de nature eschatologique, exactement comme l'était la justification chrétienne (cf. p. 559) dont elle est porteuse. C'est pourquoi Augustin la décrit souvent comme la communauté des justes ou comme le peuple de Dieu qui traverse et écrit l'histoire du salut : « Ainsi dans ce monde, pendant ces jours mauvais, non seulement depuis l'époque de la présence corporelle du Christ [...] mais même depuis le temps d'Abel, le premier juste tué par son impitoyable frère, et jusqu'à la fin de ce monde, l'Église poursuit son pèlerinage avec les persécutions du monde et les consolations de Dieu » (*De civ. Dei,* 18, 51, 2).

D'autres fois Augustin la voit comme la communauté des élus englobant ceux-ci et seulement les prédestinés (*De cat. rud.*, 20, 31). En raison de cette vision qui correspond à sa mentalité philosophique, il semble parfois dire que les pécheurs ne sont dans l'Église « qu'en apparence » (*De bapt.*, 6, 14, 23 ; *C. litt. Pet.*, 2, 108, 247) ou que les justes qui ne persévèrent pas ne sont pas enfants de Dieu. On ne peut cependant douter que pour lui les premiers ne soient réellement « dans le sein de l'Église » (*In ps.* 103, 3, 5), à « l'intérieur » d'elle (*In ps.* 128, 28) ; qu'ils ne vivent dans la même « assemblée », sous le « même pasteur » (*C. ep. Pel.*, 3, 3, 19), *ipsa communione catholica continentur* (*Serm.* 5, 1) ; et que les seconds, puisqu'ils sont justes, n'aient réellement la justice, c'est-à-dire qu'ils ne soient les enfants de Dieu même si Dieu prévoit qu'ils ne le seront pas toujours (*De correp. et gr.*, 9, 20, 23). Comme on ne peut douter que l'Église ne soit déjà sur la terre le Royaume de Dieu, même si ce n'est pas encore de manière parfaite : « là où se rencontrent les deux catégories (les bons et les mauvais), c'est l'Église telle qu'elle est maintenant ; mais là où seule se trouvera la seconde, c'est l'Église telle qu'elle sera [...]. Par conséquent aussi maintenant l'Église est le royaume du Christ et le royaume des cieux » (*De civ. Dei,* 20, 9, 1). Il y a donc deux phases d'une même Église

(*Brev. coll.*, 9, 16), non deux Églises (*ibid.*, 10, 20) : Augustin le répète avec insistance.

On peut dire en conclusion qu'il eut le grand mérite d'analyser et de définir les rapports réciproques des quatre réalités essentielles au salut : la foi, l'Église, les sacrements, la charité, créant ainsi une synthèse qui servira de guide à la théologie postérieure.

Études : F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Aug. in seinem Grundlagen und seiner Entwicklung,* Munich 1933. — TH. MICHELS, *Das Heilswerk der Kirche. Ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte,* Salzbourg 1935. — E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ :* Ét. théol. hist., II, Bruxelles 1936, 35-138. — W. RAMBACH, *Ecclesia und Regnum Dei bei Aug. :* Phil 93 (1938) 248-265. — G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Ag.*, Sassari 1944. — P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne,* Paris 1950. — G. FAVARA, *La necessità della Chiesa secondo S. Ag.*, Acireale 1950. — A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum,* Gütersloh 1950. — A. MÜLLER, *Ecclesia - Maria,* Fribourg 1951. — W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit,* Stuttgart-Cologne 1951. — H. EIBL, *Vom Götterreich zum Gottesstaat,* Fribourg-en-Brisgau 1951. — E. STAEHLIN, *Die Verkündigung des Reiches Gotties in der Kirche J. Christi,* Bâle 1951. — J. BEUMER, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Aug. :* MTZ 3 (1952) 161-175. — A.M. LA BONNARDIÈRE, *Marthe et Marie figures de l'Église d'après st. Aug. :* VS 34 (1952) 404-427. — Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel :* Festschr. K. ADAM, Düsseldorf 1952, 79-108. — G. FAVARA, *Chiesa e grazia in S. Ag. :* DT 55 (1952) 375-395. — E. GILSON, *Église et Cité de Dieu chez st. Aug. :* AHD 20 (1953) 5-23. — E. BENZ, *Aug. Lehre von der Kirche,* Wiesbaden 1954. — J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Aug. Lehre von der Kirche,* Munich 1954. — ID., *Herkunft und Sinn der « Civitas-Lehre » Aug :* AugMag II, 965-979. — A. POPPI, *Lo Spirito S. e l'unità del Corpo Mistico in Ag. :* MFrancescana 54 (1954) 345-398. — E. HENDRICKX, *De betekenis van Aug. « De civ. Dei » voor Kerk en Staat :* Augustinus, Scripta Ac. Gron., Groningen-Djakarta 1954. — E. KINDER, *Reich Gottes und Kirche bei Aug.*, Berlin 1954. — TH. PARKER, *St. Aug. and the Conception of Unitary Sovereignty :* AugMag II, 951-955. — F. REFOULÉ, *Situation des pécheurs dans l'Église d'après st. Aug. :* STh 8 (1954) 86-102. — P. RINETTI, *S. Ag. e l'« Ecclesia Mater » :* AugMag II, 827-834. — H.U. VON BALTHASAR, *Aug. Das Antliz der Kirche*, Einsiedeln-Zurich-Cologne 1955. — L. FORSTER, *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus Begriffes im « Liber Regularum » des Tyconius :* MTZ 7 (1956) 173-183. — J. RATZINGER, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Lib. Regularum » :* REAug 2 (1956) 173-185. — Y.M.J. CONGAR, *Civ. Dei et Ecclesia chez st. Aug. :* REAug 3 (1957) 1-14. — J. GRABOWSKI, *The Church,* St. Louis-Londres 1957. — A. PIOLANTI, *Il mistero della Comunione dei Santi nella Rivelazione e nella Teologia,* Paris-Rome 1957. — M. PELLEGRINO, *Espíritu e institución en la eclesiología de s. Ag. :* CD 171 (1958)

444-469. — S.J. GRABOWSKI, *La Iglesia y la Predestinación en los escritos de s. Ag.* : Augustinus 4 (1959) 329-352. — M. AGTERBERG, *Ecclesia-Virgo*, Louvain 1960. — D.X. BURT, *Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia de religión* : Augustinus 5 (1960) 369-404. — F. HOFMANN, *Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem hl. Aug.* : Kirche und Uberlieferung, Fribourg-Bâle-Vienne 1960. — J. RATZINGER, *Die Kirche in der Frömmigkeit des hl. Aug.* : Sentire Ecclesiam, Fribourg-Bâle-Vienne 1961, 152-175. — E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'eccles. de St. Aug.* : REAug 8 (1962) 1-125. — ID., *Le temps de l'Église* : RUO 32 (1962) 25-44, 73-87. — ID., *L'Église céleste selon St. Aug.* : ÉtAug, Paris 1963. — G. BAVAUD, *Le pécheur n'appartient pas à l'Église* : Orpheus 10 (1963) 187-193. — A. TRAPÈ, *La « Sedes Petri » in S. Ag.* : Misc. A. Piolanti, Rome 1964, 57-75. — R. CRESPIN, *Ministère et Sainteté* : ÉtAug, Paris 1965. — M. PELLEGRINO, *Chiesa e martirio in S. Ag.* : RSLR 1 (1965) 191-227. — H.B. WEIJLAND, *Aug. en de kerkelijke tucht*, Kampen 1965. — D. FAUL, *Sinners in the Holy Church* : SP IX, Berlin 1966, 404-415. — E. LAMIRANDE, *Anima Ecclesiae chez St. Aug.* : REAug 13 (1967) 319-320. — U. DUCHROW, *Reino de Dios* : Augustinus 12 (1967) 139-160. — H. HOLSTEIN, *Le peuple de Dieu d'après la Cité de Dieu* : *ibid.* 12 (1967) 193-208. — H.M. KLINKENBERG, *Unus Petrus...* : Ms Mediaev, Berlin 1968, 216-242. — M. REVEILLAUD, *Le Christ-Homme tête de l'Église* : RAug 5 (1968) 67-94. — E. SAUSER, *Zum Bild der unselbständigen Kirche in der Theologie des hl. Aug.* : CD 181 (1968) 747-801. — W. SIMONIS, *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Aug.* : Scolasticism 43 (1968) 481-501. — J.G. CENTENO, *La dimensión sacramental de la Iglesia según s. Ag.* : EstAg 3 (1968) 491-503. — E. LAMIRANDE, *Études sur l'ecclésiologie de st. Aug.*, Ottawa 1969. — S. VERGES, *La Iglesia Esposa de Cristo*, Barcelone 1969. — R. PALMERO RAMOS, *Ecclesia Mater en s. Ag.*, Madrid 1970. — S. FOLGADO FLÓREZ, *Principios de eclesiología agustiniana* : Aug 10 (1970) 285-324. — W. SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Francfort 1970. — H.J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee* : IV, *Konzilien in Leben und Lehre des A. von Hippo* : TheolPhilos. 46 (1971) 496-528. — P. ZMIRE, *Rech. sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique* : RAug 7 (1971) 3-72. — H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzbourg 1964. — P. BORGOMEO, *L'Église de ces temps dans la prédication de saint Aug.*, Paris 1972. — S. FOLGADO FLÓREZ, *Sentido eclesial católico de la « Civitas Dei »* : Aug 14 (1974) 91-146. — T. VAN BAVEL, *Die Einheit des « Totus Christus » bei Aug.* : Cassiciacum 30, Würzburg 1975, 43-75. — S. FOLGADO FLÓREZ, *Dinamismo católico de la Iglesia en san Augustín*, El Escorial 1977.

8. Les sacrements

En plus de sa doctrine générale des sacrements (cf. p. 569), Augustin a longuement exposé, pour des raisons polémiques ou

pastorales, celle qui concerne particulièrement le baptême, la pénitence, l'eucharistie et le mariage.

On a beaucoup étudié sa pensée et on ne l'a pas toujours présentée de manière univoque. Ici comme ailleurs, il faut tenir présents à l'esprit les différents aspects du dogme qu'il illustre et défend. Ainsi l'insistance sur la nécessité du baptême ne supprime pas l'efficacité du baptême de désir (*De bapt.*, 4, 22, 29); ou l'insistance sur le symbolisme ecclésiologique de l'eucharistie ne peut faire oublier les affirmations explicites sur la présence réelle (le pain est le corps du Christ et le vin est le sang du Christ : *Serm.* 227; 272; *In ps.* 98, 9; 33, 1-10) et sur le caractère sacrificiel de celle-ci (*De civ. Dei.*, 10, 19-20; *Conf.*, 9, 12, 32. 13-36). Et son discours sur la pénitence publique n'exclut pas les allusions à la pénitence non publique ou *correptio secreta* (*De div. quest. 83*, q. 26; *De fide et oper.*, 26, 48), tout comme la doctrine de la concupiscence n'infirme pas celle des bienfaits du mariage qu'il exprime dans le célèbre trinôme : progéniture, foi et sacrement (*De bono. con.*, 24, 32; *De s. virg.*, 12, etc.).

Pour qui veut approfondir ces sujets, nous donnons ici des orientations bibliographiques.

Études : 1. *Sur les sacrements en général* : E. HOCEDEZ, *La conception aug. du sacrem. dans le tr. 80e in Io* : RSR 2 (1913) 1-29. — E. NEVENT, *La théologie sacramentaire de St. Aug.* : DT 1931, 3-27. — P.V. KORNYLJAK, *S. Aug. i de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas*, Rome 1953. — M.N. HÄRING, *The August. axiom : Nulli sacramento iniuria facienda est* : MS 16 (1954) 87-117. — P.TH. CAMELOT, *« Sacramentum ». Notes de théol. sacram. aug.* : RT 57 (1957) 429-449. — J. GAILLARD, *St. Aug. et les sacrements de la foi* : RT 59 (1959) 664-703. — L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. I : Du Nouveau Testament à s. Aug.*, Paris 1959. — A. VANNESTE, *La sainteté et la foi du ministre et du sujet des Sacrements* : ETL 39 (1963) 5-29. — P. CRESPIN *Ministère et Sainteté*, Paris 1965. — J. MORÁN, *La concepción de sacramento en S. Ag.* : EstAg 4 (1969) 321-364. — B. BOBRINSKOY, *L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrys. et Aug.* : Jean Chrys. et Aug., Paris 1975, 247-279. 2. *Baptême* : P.TH. CAMELOT, *« Sacramentum fidei »* AugMag II, 891-896. — E.R. FAIRWEATHER, *St. Aug's Interpretation of Infant Baptisme* : AugMag II, 897-903. — B. LEEMING, *Is the Baptism really necessary?* : The Clergy R. 39 (1954) 6, 85; 193-212; 321-340. — J.-C. DIDIER, *St. Aug. et le baptême des enfants* : REAug 2 (1956) 109-129. — J.M. PIVELL, *La fé de la Iglésia en el baptisme des infants* : Qüestions de Vida Crist. II, 31-44 (trad. esp.), Montserrat 1958. — J-C. DIDIER, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église*, Tournai 1959. — ID., *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition*, Paris 1967. — E. SAUSER, *Bap-*

tismus - baptismus cottidianus - u. Sündenvergebung in der Theol. des hl. Aug. : Zeichen des Glaubens, Fribourg 1972, 83-94. — J. FERNÁNDEZ GONZÁLES, *Antropología y sacramentos en San Agustín. Bases para la renovación del orden sacramental :* RevAgustEsp 17 (1976) 193-216.

3. *Pénitence :* F. HÜNERMANN, *Die Busslehre des hl. Aug.*, Paderborn 1913. — K. ADAM, *Die kirch. Sündenvergebung nach dem hl. Aug.*, Paderborn 1917. — ID., *Die geheime Kirchenbusse nach dem hl. Aug.*, Paderborn 1921. — P. GALTIER, *St. Aug. a-t-il confessé :* RAp 1921, 221-224 ; 257-269. — B. POSCHMANN, *Kirchenbusse u. correptio secreta bei A.*, Braunsberg 1925. — P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théol. pos. Les origines de la pénitence*, Paris 1926[8]. — P. GALTIER, *Comment on écarte la pénitence privée*, Greg 21 (1940) 183-202. — J. VERMEYLEN, *Le cheminement de la pénitence selon st. Aug. :* Coll Mech 51 (1966) 514-546. — A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après st. Aug. :* REAug 13 (1967) 31-53 ; 249-283 ; 14 (1968) 181-204.

4. *Eucharistie :* L. TARCHIER, *Le sacrement d'E. d'après st. Aug.*, Lyon 1904. — M. BLEIN, *Le sacrifice de l'E. chez St. Aug.*, Lyon 1906. — O. BLANK, *Die Lehre des hl. Aug. v. S. der E.*, Paderborn 1907. — K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Aug.*, Paderborn 1908. — J. VETTER, *Der hl. Aug. und das Geheimnis des Leibes X*[i], Mayence 1929. — G. LECORDIER, *La doctrine de l'E. chez st. Aug.*, Paris 1930. — P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théol. positive. L'Eucharistie*[10], Paris 1930. — P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della E. in S. Ag.*, Bergame 1937. — CH. BOYER, *L'Eucarestia e i Padri africani :* A. Piolanti, *L'Eucarestia*, Rome 1957, 165-171. — L.J. VAN DER LOOF, *Euch. et présence réelle selon st. Aug. :* REAug 10 (1964) 295-304. — W. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft bei Aug.*, Würzburg 1966. — A. SAGE, *L'Euch. dans la pensée de st. Aug. :* REAug 15 (1969) 209-240.

5. *Mariage.* a) *Mariage et sexualité :* J. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Aug.*, Paderborn 1918. — B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon st. Aug.*, Paris 1930. — R. ORBE, *S. Ag. y el problema de la concupiscencia en su marco histórico :* RET 1 (1941) 313-337. — N. LADOMERSZKY, *St. Aug., docteur du mariage chrétien*, Rome 1942. — M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Aug. von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethic des 12. und 13 Jahr. bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954. — G. BONNER, *« Libido and Concupiscentia » in st. Aug. :* SP VI, Berlin 1962, 303-314. — G. OGGIONI, *Il matrimonio nei Padri*, Venegono 1963. — L. JANSSENS, *Morale conjugale et progestogènes :* ETL 39 (1963) 787-826. — F. THONNARD, *La notion de concupiscence en phil. aug. :* RAug 15 (1969) 113-131. — B. HONINGS, *Morale agost. coniugale :* Eph. Carmel. 20 (1969) 259-319. — J.J. HUGO, *St. Aug. on Nature, Sex and Mariage*, Chicago 1969. — M. ZALBA, *En torno a una interpretación agust. :* Augustinus 15 (1970) 3-18. — A. ZUMKELLER, *Aug. in der Diskussion unsere Zeit :* Cor Unum 27 (1969) 83-91 ; 28 (1970) 12-24. — D. COVI, *Il fondamento ontol. della sessualità umana secondo S. Ag. :* Laurentianum 11 (1970) 375-395. — ID., *El fin de la actividad sexual según s. Ag. :* Augustinus 17 (1972) 47-65. — ID., *La ética sexual según s. Ag. : ibid.* 18 (1973) 303-315. — ID., *El valor y el fin de la actividad sexual según s. Ag. : ibid.* 19 (1974) 113-126. — C. MORÁN, *Un capítulo en la historia de la moral matrimonial :* EstAg 8 (1973) 329-353. — N. CIPRIANI, *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Ag. :* Aug 1 (1974) 351-361. — E.S. LODOVICI, *Sessualità matrimonio e concupiscenza in s. Ag. :* Etica sess. e matr. nel crist. delle orig., Milan 1976, 212-272. — E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de s. Augustin*, Paris, 1983.

b) *Indissolubilité du mariage :* M.F. BERROUARD, *St. Aug. et l'indissolubilité du mariage :* RAug 5 (1968) 139-155. — H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième s.*, Paris 1971. — G. PELLAND, *Le dossier patristique relatif au divorce :* Sc et Esprit 24 (1972) 285-312 ; 25 (1973) 99-119. — B. GHERARDINI, *Appunti per uno studio della sacramentalità del matrimonio in s. Agostino :* Lateranum 52 (1976) 122-149.

c) *Les bienfaits du mariage :* A. REUTER, *S. Aur. Aug. doctrina de bonis matrimonii :* Anal Greg 27 (1942). — G. ARMAS, *Hacia una ética agustiniana del hogar :* Augustinus 3 (1958) 461-477 ; 4 (1959) 519-527 ; 6 (1961) 499-512 ; 7 (1962) 145-164. — J. NOONAN, *Contraception. A History of its Treatment by the Cath. Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass. 1966[2].

d) *Virginité :* R. HESBERT, *St. Aug et la virginité de la foi :* AugMag II, Paris 1954, 645-655. — M. AGTERBERG, *St. Aug. exégète de l'« Ecclesia-Virgo » :* Aug 8 (1958) 237-266. — ID., *Ecclesia-Virgo*, Louvain 1960. — J.M. DEL ESTAL, *El voto de virginidad en la primitiva iglesia de Africa :* CD 175 (1962) 593-623. — D. RICCARDI, *Verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di S. Ag.*, Rome 1962. — J. LEONET, *Situación de la verginidad en la espiritualidad augustiniana :* RAEsp 6 (1965) 215-245. — A. TRAPÈ, *Introd. gen. a s. Agostino, Matrimonio e verginità*, Rome 1978 (NBA 7/1, 9-104).

9. *Eschatologie*

La théologie augustinienne — de la grâce, de l'Église, de l'histoire — est résolument eschatologique dans la mesure où c'est de l'eschatologie qu'elle tire son orientation, sa lumière et sa signification. C'est à cette dimension que sont consacrés les quatre derniers chapitres de *La Cité de Dieu* (cf. p. 466). En ce domaine, certaines prises de position d'Augustin ont été déterminantes. Au nom de la foi et de la raison, il s'opposa avec force à la conception platonicienne de l'histoire qui faisait violence à la nature même de l'homme et de la béatitude (cf. p. 541). Après avoir, dans un premier temps, adhéré lui-même au millénarisme, il coupa court avec lui (*De civ. Dei*, 20, 7 ; *Serm.* 259, 2) en expliquant en un sens allégorique Ap 20, 1-5 (il y s'agit

désormais de la résurrection spirituelle et du règne de Dieu qu'est déjà l'Église sur terre). Contre les platoniciens en particulier, il défend la résurrection des corps — de vrais corps, même s'ils ne sont plus corruptibles — (*ibid.*, 22, 1-28). Il explique à plusieurs reprises l'angoissant problème de l'éternité des peines (*De civ. Dei*, 21 ; *De fide et op.*, 14, 21 sv. ; *Ench.*, 67 sv. : *Ad Orosium c. Pr. et Or.*) en expliquant que les paroles de l'Écriture doivent être prises dans leur vérité *(veraciter)* et non seulement « comme une menace » *(minaciter)* (*De civ. Dei*, 21, 24, 4). Il rappelle que l'Église avait justement rejeté l'apocatastase d'Origène (*ibid.*, 21, 17). Il répond aux arguments des « miséricordieux » qui défendaient différentes formes (six) de mitigation des peines (*ibid.*, 21, 17 sv.). Il donna son dernier mot sur la question de savoir si les ressuscités verront Dieu avec les yeux du corps (*ibid.*, 22, 29 ; cf. *Ep.* 92 ; 147 ; 148 ; *Retract.*, 2, 41). Il s'efforça de donner une idée de la béatitude céleste (*ibid.*, 22, 30) en insistant sur son aspect social (*ibid.*, 19, 5. 13 ; *In Joan.*, 67, 2) et christologique (*De civ. Dei*, 22, 30, 4) et sur son caractère d'« insatiable satiété » (*Serm.* 362, 29 ; *In Joan.* 3, 21).

En ce qui concerne l'eschatologie intermédiaire, qu'il suffise de dire qu'il admet sans hésitation le purgatoire (*Ench.*, 69 ; *De civ. Dei*, 21, 13 ; 21, 16 ; *In ps.* 37, 3) où les âmes, « selon ce qui a été transmis par les pères et selon l'usage que maintient l'Église universelle » sont aidées par le « sacrifice salutaire » et les bonnes œuvres des fidèles (*Serm.* 172, 2 ; cf. *Conf.*, 9, 12, 32) ; il admet cependant aussi que nous n'aurons pas la béatitude avant la résurrection, mais seulement un « réconfort d'attente » : *solacium dilationis* (*Serm.* 280, 5 ; cf. *Ench.*, 109 ; *De Gen. ad litt.*, 12, 35, 68).

Études : C. HARTMANN, *Der Tode in seiner Beziehung zum menschl. Dasein bei Aug.*, Giessen 1932. — H. EGER, *Die Eschatologie Augustinus*, Greifswald 1933. — E. LEWALTER, *Eschatologie u. Weltgeschichte in der Gedankenwelt Aug.'s* : ZKG 53 (1934) 1-51. — R. LORENZ, *Fruitio Dei bei Aug.* : ZKG 63 (1950-1951) 75-132. — J.C. PLUMPE, *Mors secunda* : Mél. De Ghellinck, I, Gembloux 1951, 387-403. — M. LODS, *L'espérance chrétienne d'Origène à Aug.* : Bull Fac libre Th Paris 15 (1952) 18-39. — N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der Mittelalt. Scholastik*, Fribourg 1954. — J. GAVIGAN, *S. Aug. doctrina de purgatorio praesertim in opere De civ. Dei* : CD 167 (1954) 283-296. — J. HUBAUX, *St. Aug. et la crise eschatologique à la fin du IVe s.* : Ac Roy Belgique Bul Let Sc 40 (1954) 658-673. — ID., *St. Aug. et la crise cyclique* : AugMag II, 943-950. — G. FOLLIET, *La typologie du sabbat chez st. Aug.* : REAug 2 (1956) 371-390. — J. HUBAUX, *Rome et Véies*, Paris 1958. — TH. E. CLARKE, *St. Aug. and Cosmic Redemption* : TS 19 (1958) 133-164. — CH. MOHRMANN, *Locus refrigerii lucis et pacis* : QLP 39 (1958) 196-214. — J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez St. Aug.*, Paris 1966. — B. LOHSE, *Zur Eschatologie des älterem Aug. (De civ. Dei 20, 9)* : VC 21 (1967) 221-240. — J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Paris, 1971.

4. DOCTRINE SPIRITUELLE

1. *Caractéristiques*

Augustin a exercé une influence décisive et continue sur la spiritualité chrétienne occidentale. Cela n'est pas dû seulement au fait qu'il en a défendu les fondements théologiques, en particulier la doctrine de la grâce, mais aussi à celui qu'il en a approfondi et développé les lignes essentielles en montrant ses relations intimes avec les grands mystères chrétiens : la Trinité, le Christ, l'Église, la justification. On peut, par conséquent, dire que la spiritualité augustinienne est à la fois trinitaire, christologique, ecclésiologique, anthropologique et, si on considère la source à laquelle elle ne cesse de s'alimenter, biblique.

1. Elle est entièrement centrée sur le culte et l'amour de la Trinité : « En tout ce qu'il vit, l'homme doit chercher à se référer à la Très Sainte Trinité, à la voir, à l'aimer, en sorte que cette Trinité devienne l'objet de son souvenir, de sa contemplation, de sa complaisance » (*De Trin.*, 15, 20, 39). C'est à ce précepte fondamental que correspond la prière de conclusion du *De Trinitate* — une œuvre qu'il entreprit pour ce motif pratique autant que pour un motif spéculatif (cf. p. 476) — prière qui dit entre autres : « Seigneur [Dieu-Trinité], fais que je me souvienne de toi, que je te comprenne, que je t'aime. Augmente en moi ces dons jusqu'à ce que tu m'aies intérieurement remodelé » (*ibid.*, 15, 28, 51).

2. Cette doctrine spirituelle trouve son centre dans le Christ qui est la route et la patrie, route en tant qu'homme, patrie en tant que Dieu. Nous allons à lui par son intermédiaire (*Serm.* 123, 3). « Il n'y a pas eu et il n'aurait pas pu y avoir d'autre manière plus adaptée à la guérison de notre misère » que l'incarnation et la mort du Christ (*De Trin.*, 13, 10, 13). Son exemple

désormais de la résurrection spirituelle et du règne de Dieu qu'est déjà l'Église sur terre). Contre les platoniciens en particulier, il défend la résurrection des corps — de vrais corps, même s'ils ne sont plus corruptibles — (*ibid.*, 22, 1-28). Il explique à plusieurs reprises l'angoissant problème de l'éternité des peines (*De civ. Dei,* 21 ; *De fide et op.*, 14, 21 sv. ; *Ench.*, 67 sv. : *Ad Orosium c. Pr. et Or.*) en expliquant que les paroles de l'Écriture doivent être prises dans leur vérité *(veraciter)* et non seulement « comme une menace » *(minaciter)* (*De civ. Dei,* 21, 24, 4). Il rappelle que l'Église avait justement rejeté l'apocatastase d'Origène (*ibid.*, 21, 17). Il répond aux arguments des « miséricordieux » qui défendaient différentes formes (six) de mitigation des peines (*ibid.*, 21, 17 sv.). Il donna son dernier mot sur la question de savoir si les ressuscités verront Dieu avec les yeux du corps (*ibid.*, 22, 29 ; cf. *Ep.* 92 ; 147 ; 148 ; *Retract.*, 2, 41). Il s'efforça de donner une idée de la béatitude céleste (*ibid.*, 22, 30) en insistant sur son aspect social (*ibid.*, 19, 5. 13 ; *In Joan.*, 67, 2) et christologique (*De civ. Dei,* 22, 30, 4) et sur son caractère d'« insatiable satiété » (*Serm.* 362, 29 ; *In Joan.* 3, 21).

En ce qui concerne l'eschatologie intermédiaire, qu'il suffise de dire qu'il admet sans hésitation le purgatoire (*Ench.*, 69 ; *De civ. Dei,* 21, 13 ; 21, 16 ; *In ps.* 37, 3) où les âmes, « selon ce qui a été transmis par les pères et selon l'usage que maintient l'Église universelle » sont aidées par le « sacrifice salutaire » et les bonnes œuvres des fidèles (*Serm.* 172, 2 ; cf. *Conf.*, 9, 12, 32) ; il admet cependant aussi que nous n'aurons pas la béatitude avant la résurrection, mais seulement un « réconfort d'attente » : *solacium dilationis* (*Serm.* 280, 5 ; cf. *Ench.*, 109 ; *De Gen. ad litt.*, 12, 35, 68).

Études : C. HARTMANN, *Der Tode in seiner Beziehung zum menschl. Dasein bei Aug.*, Giessen 1932. — H. EGER, *Die Eschatologie Augustinus,* Greifswald 1933. — E. LEWALTER, *Eschatologie u. Weltgeschichte in der Gedankenwelt Aug.'s* : ZKG 53 (1934) 1-51. — R. LORENZ, *Fruitio Dei bei Aug.* : ZKG 63 (1950-1951) 75-132. — J.C. PLUMPE, *Mors secunda* : Mél. De Ghellinck, I, Gembloux 1951, 387-403. — M. LODS, *L'espérance chrétienne d'Origène à Aug.* : Bull Fac libre Th Paris 15 (1952) 18-39. — N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der Mittelalt. Scholastik,* Fribourg 1954. — J. GAVIGAN, *S. Aug. doctrina de purgatorio praesertim in opere De civ. Dei* : CD 167 (1954) 283-296. — J. HUBAUX, *St. Aug. et la crise eschatologique à la fin du IVe s.* : Ac Roy Belgique Bul Let Sc 40 (1954) 658-673. — ID., *St. Aug. et la crise cyclique* : AugMag II, 943-950. — G. FOLLIET, *La typologie du sabbat chez st. Aug.* : REAug 2 (1956) 371-390. — J. HUBAUX, *Rome et Véies,* Paris 1958. — TH. E. CLARKE, *St. Aug. and Cosmic Redemption* : TS 19 (1958) 133-164. — CH. MOHRMANN, *Locus refrigerii lucis et pacis* : QLP 39 (1958) 196-214. — J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez St. Aug.*, Paris 1966. — B. LOHSE, *Zur Eschatologie des älterem Aug. (De civ. Dei 20, 9)* : VC 21 (1967) 221-240. — J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts,* Paris, 1971.

4. DOCTRINE SPIRITUELLE

1. Caractéristiques

Augustin a exercé une influence décisive et continue sur la spiritualité chrétienne occidentale. Cela n'est pas dû seulement au fait qu'il en a défendu les fondements théologiques, en particulier la doctrine de la grâce, mais aussi à celui qu'il en a approfondi et développé les lignes essentielles en montrant ses relations intimes avec les grands mystères chrétiens : la Trinité, le Christ, l'Église, la justification. On peut, par conséquent, dire que la spiritualité augustinienne est à la fois trinitaire, christologique, ecclésiologique, anthropologique et, si on considère la source à laquelle elle ne cesse de s'alimenter, biblique.

1. Elle est entièrement centrée sur le culte et l'amour de la Trinité : « En tout ce qu'il vit, l'homme doit chercher à se référer à la Très Sainte Trinité, à la voir, à l'aimer, en sorte que cette Trinité devienne l'objet de son souvenir, de sa contemplation, de sa complaisance » (*De Trin.*, 15, 20, 39). C'est à ce précepte fondamental que correspond la prière de conclusion du *De Trinitate* — une œuvre qu'il entreprit pour ce motif pratique autant que pour un motif spéculatif (cf. p. 476) — prière qui dit entre autres : « Seigneur [Dieu-Trinité], fais que je me souvienne de toi, que je te comprenne, que je t'aime. Augmente en moi ces dons jusqu'à ce que tu m'aies intérieurement remodelé » (*ibid.*, 15, 28, 51).

2. Cette doctrine spirituelle trouve son centre dans le Christ qui est la route et la patrie, route en tant qu'homme, patrie en tant que Dieu. Nous allons à lui par son intermédiaire (*Serm.* 123, 3). « Il n'y a pas eu et il n'aurait pas pu y avoir d'autre manière plus adaptée à la guérison de notre misère » que l'incarnation et la mort du Christ (*De Trin.*, 13, 10, 13). Son exemple

est la meilleure médecine contre tous nos maux (*De ag. chris.*, 11, 12). C'est celui de toutes les vertus (*De vera relig.*, 16, 32; *Conf.*, 4, 12, 18) et des béatitudes évangéliques (*De s. virg.*, 28). En lui Dieu nous a montré « combien il nous avait aimés et quels étaient ceux qu'il avait aimés : combien, pour que nous ne désespérions pas ; lesquels, pour que nous ne nous gonflions pas d'orgueil » (*De Trin.*, 4, 1, 2). Le Christ est toute la vie du chrétien : « Notre savoir, c'est le Christ ; notre sagesse, c'est encore le même Christ [...]. C'est par son intermédiaire que nous tendons vers lui, par son savoir que nous tendons à la sagesse sans jamais cependant nous éloigner du seul et même Christ » (*De Trin.*, 13, 19, 24).

3. Cette doctrine spirituelle s'insère dans la vie de l'Église au point que l'amour envers elle devient la mesure de la perfection chrétienne. « Nous sommes convaincus, frères, que l'on possède l'Esprit Saint dans la mesure où l'on aime l'Église du Christ » (*In Jo.*, 32, 8). Cette conviction provoque son appel insistant : « Aimons le Seigneur, notre Dieu, aimons son Église, Dieu comme Père, l'Église comme mère [...], personne ne peut offenser l'épouse et mériter l'amitié de l'époux » (*In ps.*, 88, 2, 14).

4. Cette spiritualité a pour devoir essentiel de restaurer en l'homme l'image de Dieu. Le péché estompe celle-ci, la déforme, l'obscurcit, la fait dépérir, la rend vieille, prisonnière, malade. Tandis que le Saint-Esprit la fait reverdir, la remodèle, l'illumine, la réforme, la libère, la guérit, la restaure. Ce sont là toutes les images dont Augustin se sert pour exprimer l'action mystérieuse de la grâce. Il y a beaucoup de précieuses pages de la seconde partie du *De Trinitate* (particulièrement dans les livres XIV et XV) dont la structure est disposée de façon à conduire le lecteur de la considération de l'image naturelle (cf. p. 548) à la restauration de l'image surnaturelle qui est la sagesse (*De Trin.*, 15, 6, 10). « La ressemblance de cette image avec Dieu sera parfaite quand sera parfaite la vision de Dieu » (*ibid.*, 14, 17, 23).

5. Cette spiritualité tire sa nourriture de la méditation de l'Écriture. C'est à cette méditation qu'Augustin consacre toutes les heures libres « des nécessités qu'entraînent la réfection du corps, l'effort de l'esprit et le service que nous devons aux hommes, ou celui que nous ne devons pas et que nous rendons cependant » (*Conf.*, 11, 2, 2), et il prie le Seigneur de lui apprendre ses secrets (*ibid.*). Les trois derniers livres des *Confessions* sont l'exemple insigne de cet amour et de cette méthode. L'Écriture est maîtresse de vertu et miroir sans mensonge (*Serm.* 49, 5) et son contenu se résume en deux points : le Christ (*Conf.*, 11, 2, 4) et la charité (*Serm.* 350, 2) ; en effet toute l'Écriture nous « raconte le Christ et nous recommande la charité » (*De cat. rud.*, 4, 8).

2. Les lignes essentielles

On peut résumer les lignes essentielles de la doctrine spirituelle d'Augustin par les points suivants : vocation universelle à la sainteté ; charité, centre, âme et mesure de la perfection chrétienne ; humilité comme condition indispensable du développement de la charité ; purification, loi de l'ascension intérieure ; la prière, devoir et besoin, moyen et fin de la vie spirituelle ; degrés de la vie spirituelle.

Chacun de ces thèmes nous ouvre un vaste horizon doctrinal. Impossible, je ne dis pas de résumer, mais même seulement de le faire entrevoir sinon par allusion.

1. Sur la vocation universelle à la sainteté, Augustin a montré un équilibre admirable. Si, d'un côté, comme beaucoup de Pères, il a été le chantre de la virginité consacrée et qu'il a soutenu contre Jovinien que celle-ci était *jure divino* et supérieure au mariage (*De sanc. virg.*, 1, 1), s'il l'a propagée avec enthousiasme, organisant la vie monastique masculine et féminine (*De op. mon.* ; *Serm.* 355 et 366), insistant sur la pauvreté volontaire, d'autre part, à l'encontre de certaines thèses pélagiennes, il a défendu l'idée que tous les chrétiens, y compris les riches, peuvent atteindre le salut du moment qu'ils vivent selon l'Évangile (*Ep.* 157, 4, 23-39), et donc la perfection. Quand il compare en effet les uns aux autres, non plus les états, mais les personnes qui les embrassent, il répète sans mâcher les mots que la personne mariée peut être plus parfaite que la consacrée du moment qu'elle est plus obéissante, plus humble, plus dévouée. « Non seulement il faut préférer l'obéissante à la désobéissante, mais aussi la mariée plus obéissante à la vierge moins obéissante » (*De b. conj.*, 23, 28, 30), tout comme il est certain que « les humbles épouses suivent plus facilement l'agneau que les vierges orgueilleuses » (*De s. virg.*, 51, 52).

Bien plus, ceux-là, et non ceux-ci, peuvent être mûrs pour

le martyre, degré suprême de la perfection chrétienne (*ibid.* 45-47 ; *Serm.* 354, 5). Tout dépend du degré de charité que chacun possède.

2. En ce qui concerne la charité, Augustin a deux mérites importants : celui d'en avoir clarifié la prééminence essentielle en recentrant sur elle la science et la sagesse chrétiennes, et celui, non moindre, d'avoir analysé le sentiment qui l'accompagne ou qui s'y oppose, la crainte.

Nous avons déjà parlé ci-dessus de la doctrine de l'amour (cf. p. 541). Ajoutons que pour Augustin celui-ci constitue le contenu de l'Écriture (*De doc. christ.*, 1, 35, 39 ; 3, 10, 15 ; *Serm.* 350), la fin de la théologie (*De Trin.*, 14, 1, 3), la synthèse de la philosophie et le secret de la bonne politique (*Ep.* 137, 5, 17), l'essence et la mesure de la perfection chrétienne (*De nat. et gr.*, 70, 84), la somme de toutes les vertus (*De mor. Eccl. cath.*, 1, 15, 25 ; *Ep.* 155, 4, 13), l'inspiration de la grâce (*C. duas epist. Pel.*, 4, 5, 11 ; *In Joan.*, 26, 4-5), le don dont dépendent tous les dons du Saint-Esprit (*ibid.*, 87, 1), l'unique vertu rendant impossible d'être méchant (*ibid.*, 32, 8), la seule qui distingue les bonnes œuvres des mauvaises (*In ep. Joan.* 7, 8 ; 8, 9).

De la charité, Augustin exprime le dynamisme qui apparaît dans le désir constant de s'accroître (*De perf. justit. hom.* ; *Serm.* 169, 15, 18), dans son caractère radical qui exclut toute compromission et exige l'absolu (*Serm.* 34, 4, 7 ; 334, 3), dans son désintéressement qui n'admet pas qu'on aime pour un motif autre que la personne aimée car « on n'aime pas ce qu'on n'aime pas pour lui-même » (*Sol.*, 1, 13, 22). Cela n'exclut pas le désir de la récompense quand celle-ci est Dieu même. Aimer Dieu « gratuitement » — thèse fondamentale de l'augustinisme spirituel — veut dire ne rien désirer de Dieu que Dieu lui-même (*In Ps.* 55, 17 ; 85, 11 ; 127, 9) : « Cela veut dire aimer Dieu gratuitement, espérer Dieu de Dieu » (*Serm.* 334, 3). D'où l'insistance sur le thème de la crainte. Il faut distinguer clairement entre la crainte servile — la peur de la peine — et la crainte chaste et filiale. Celle-là s'oppose à la charité, celle-ci en est inséparable (*In Joan.*, 43, 7). Augustin distingue donc — même si c'est moins explicitement — entre la première qui n'exclut pas la volonté de péché et qui est semblable à celle du voleur ou du loup (*De nat. et gr.* 57, 67 ; *Serm.* 161, 8 ; 178, 10) et celle qui l'exclut et qui est par conséquent « bonne et utile » (*In Ps.*, 127, 8) et prépare sa place à la charité (*Serm.* 156, 14 ; *In ep. Joan*, 9, 4). Il souligne en outre la capacité assimilatrice de la charité pour laquelle « chacun est tel qu'est son amour » (*In ep. Joan.* 2, 14).

Ce cadre général, ici à peine esquissé, dont se détachent tant de pages — l'évêque d'Hippone ne manquait jamais une occasion de parler sur ce sujet — lui a valu le titre de Docteur de la charité. À celui-ci on peut à bon droit ajouter celui de docteur de l'humilité. Il a en fait parlé avec la même insistance de l'une et de l'autre.

3. À son avis, l'humilité est inséparable de la charité — *ubi humilitas, ibi caritas (In ep. Joan., prol.)* et en constitue le fondement (*Serm.* 69, 1), la voie (*Ep.* 118, 22) la demeure (*De S. virg.* 51, 52). C'est l'humilité qui distingue la cité de Dieu de celle du monde (*De civ. Dei, praef.* ; 14, 13, 2 ; 14, 28). Il en décrit la nature, la racine, les fruits : la nature, qui consiste à reconnaître par qui nous sommes appelés (*Ep.* 137, 4) ; les racines, qui sont essentiellement trois : celle, métaphysique, de notre création qui fait que nous n'avons par nous-mêmes rien sinon nos limites et donc l'erreur et le péché (*In Joan.*, 5, 1) ; celle, théologique : la gratuité de la grâce qui fait que même nos mérites sont dons de Dieu (*Ep.* 186, 4. 17), d'un Dieu qui nous remet même les péchés que nous n'avons pas commis (*Conf.*, 2, 7, 15 ; *Serm.* 99, 6) ; celle christologique : l'exemple et l'enseignement du Christ qui a introduit cette vertu dans le monde (*In ps.*, 31, 18) ; enfin les fruits qui sont nombreux mais qui peuvent également se résumer en trois : la force (*In ps.*, 92, 3), la victoire (*Serm.*, 163, 9) et la grandeur : *« Ubi humilitas, ibi majestas »* (*Serm.*, 160, 4).

4. Une autre condition du développement de la charité, c'est la purification ou l'ascétisme. Il repousse le fondement qu'y avaient donné tant les manichéens que les platoniciens, mais il reconnaît et il souligne celui que propose saint Paul (Gal 5, 17 ; Rm 7, 14-25). Il en énonce la loi dans les termes suivants : « La nourriture de la charité, c'est la diminution de la cupidité, la perfection (qui n'est pas de ce monde) c'est l'absence de cupidité » (*De div. quaest. 83*, q. 36, 1 ; *De doct. christ.*, 3, 10, 16). À partir de cette loi, il raconte à deux reprises un minutieux examen qu'il fit de lui-même (*Sol.*, 1, 6, 12-14, 26 ; *Conf.*, 10, 28, 39-39, 64) — Augustin fut un véritable ascète — et il enseigne à ses fidèles à faire de même (*In ps.*, 31, 2, 5 ; 143, 6, etc.), résumant son enseignement dans cet aphorisme : « Toute notre fatigue en

cette vie consiste à guérir l'œil du cœur pour voir Dieu » (*Serm.* 88, 5). Mais il avertit que les « fatigues des amants sont pesantes [...] parce que quand on aime, ou on ne sent pas le poids, ou on aime le sentir » (*De bono vid.*, 21, 26).

5. Le chapitre le plus important de la doctrine spirituelle augustinienne et celui qui a exercé l'influence la plus durable et la plus efficace sur les générations ultérieures est celui sur la prière. Il fut lui-même homme de prière et grand maître en la matière, même s'il n'écrivit aucun traité à ce sujet en dehors de l'*Ep.* 130. Il approfondit pourtant tous les aspects théologiques de l'oraison : sa nature, qu'il identifie avec la conversion du cœur (*De s. Domini*, 2, 3, 14) et avec le désir (*In ps.*, 37, 13 ; *Serm.* 80, 7) ; sa raison d'être, son pourquoi, qui ne consiste pas à faire savoir à Dieu ce qu'il sait déjà, mais en la préparation de l'âme à recevoir ce que lui veut nous donner (*Ep.* 130, 17) ; la nécessité, essentiellement liée à celle de la grâce (cf. p. 560) car « Dieu a voulu que dans le combat spirituel nous luttions plus avec nos prières qu'avec nos forces » (*C. Jul. op. imp.*, 6, 15) ; son intériorité qui résout tant de problèmes qui lui sont inhérents (*Ep.* 130, 22) ; son caractère social, autrement dit son utilité pour les autres : en effet nous devons prier « pour ceux qui ne sont pas encore appelés, afin qu'ils le soient ; ils ont peut-être été prédestinés de telle sorte qu'ils seront accordés à nos demandes » (*De don. pers.*, 22, 60) ; son caractère surnaturel : caractère de grâce de la prière, dans la mesure où elle est le moyen pour obtenir la grâce mais où elle est à son tour effet de la grâce : « On sait qu'il y a des dons que Dieu accorde même à qui ne le prie pas, comme le début de la foi, et des dons que Dieu accorde seulement à qui le prie, comme la persévérance finale » (*ibid.*, 16, 39) ; son efficacité, qui dépend de la façon dont nous faisons notre demande au nom du Sauveur ainsi que de son utilité pour notre salut (*In Joan.*, 73) ; son caractère christique : présence du Christ en ceux qui prient. « Le Christ prie pour nous, prie en nous, est prié par nous. Il prie pour nous comme notre prêtre, il prie en nous comme notre chef, il est prié par nous comme notre Dieu. Reconnaissons donc en lui notre voix et en nous la sienne » (*In ps.*, 85, 1).

6. La prière accompagne l'ascension progressive de l'âme vers Dieu. Augustin a souvent parlé des degrés de la vie spirituelle. Une première fois dans *De quant. an.* où il distingue et décrit

quatre degrés qu'il appelle vertu, sérénité, entrée (dans la lumière) et séjour (dans la lumière) ou contemplation : le premier comporte l'effort de purification, en particulier l'exercice de la tempérance et de la justice ; le deuxième la constance et la quiétude ou santé intérieure ; le troisième suppose qu'on dirige son regard vers l'objet de la vision ; le quatrième un séjour prolongé dans la contemplation de la vérité (*De quant. an.*, 33, 73-76). À ces degrés correspondent ceux de la charité débutante, progressante, étendue ou confirmée, enfin parfaite (*De nat. et gr.*, 70, 84 ; *In ep. Joan.*, 5, 4). Une autre fois Augustin nous oriente vers le *Sermon sur la montagne* et nous met en relation avec les béatitudes, les dons du Saint-Esprit et les demandes du *Notre Père*, en nous offrant un programme de vie spirituelle qui part du fondement, de la pauvreté d'esprit à laquelle répond le don de crainte, commencement de la sagesse, et conduit jusqu'au sommet, qui est la béatitude de la paix, fruit de la possession de la sagesse (*De serm. Dom.*, 1, 1, 3-4, 12 ; 2, 5, 17 - 11, 39). Dans la *Doctrine chrétienne* (2, 7, 9-11), on retrouvera ses dons du Saint-Esprit présentés comme une ascèse progressive allant de la crainte à la sagesse.

3. Sommets

Le discours sur le sommet de la vie spirituelle, la contemplation, se fait plus long et plus insistant. En plus d'un ascète, Augustin fut aussi un mystique. On sent dans ses paroles la vibration de son expérience. Il parle directement de celle-ci dans plusieurs passages des *Confessions* : 7, 17, 23 (avant la conversion) ; 9, 10, 23-26 (la célèbre extase d'Ostie) ; 10, 40, 65 (expériences mystiques fréquentes). Pour sa description, Augustin utilise un schéma philosophique mais lui insuffle un contenu chrétien. On retrouve le même schéma et le même contenu quand il s'adresse au peuple (*In ps.*, 41, 7-10).

Sur ce problème délicat et difficile de la contemplation, l'apport d'Augustin est double : il en a décrit la nature et les fruits et il a proposé des principes pour ramener à l'unité la contemplation et l'action ou, en d'autres mots, la vie intérieure et l'apostolat actif. La contemplation est le prix « le plus haut et le plus secret » des fatigues de l'ascension (*De quant. an.*, 33, 74) et consiste en une connaissance expérimentale, c'est-à-dire amoureuse et pleine de lumière des choses divines, cela en dépit de l'obscurité : une « atteinte », un « toucher », un « recueillement » en soi-même de toutes les facultés de l'âme et de son être propre

(*De lib. arb.*, 2, 16, 41). Il décrit constamment cette expérience en trois temps : montée, intuition, retombée. La montée est généralement assez longue et fatigante ; elle passe par le détachement, le recueillement et le silence et elle exige tout l'élan intérieur. « Et nous montions encore au-dedans de nous-mêmes en fixant notre pensée, notre dialogue, notre admiration sur tes œuvres. Et nous sommes arrivés à nos âmes ; nous les avons dépassées pour atteindre la région de l'abondance inépuisable » (*Conf.*, 9, 10, 24). Cette atteinte du but, en revanche, est subite et fulgurante, c'est l'intuition d'un instant : « Et elle est parvenue à *celui qui est* dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant » (*ibid.*, 7, 17, 23) ; « Nous la touchons à peine (la source de la sagesse) d'une poussée rapide et totale du cœur, et nous avons soupiré » (*ibid.*, 9, 10, 24) « pour un moment seulement et en passant » (*in Ps.*, 41, 10). Puis vient la retombée ou le « retour » au vacarme des paroles et aux occupations absorbantes qui appesantissent l'envol de l'âme (*Conf.*, 9, 10, 24 ; 10, 40, 65).

Instants fugitifs, donc, mais extrêmement précieux pour la vie de l'esprit (*De quant. an.*, 33, 76) et pour l'apostolat (*Ep.* 48). Ils sont un don particulier de la grâce, presque un appel d'en haut : « Puis vient une mystérieuse douceur, je ne sais quel plaisir caché et intérieur comme si un orgue résonnait suavement de la maison de Dieu [...] en s'abstrayant du bruit de la chair et du sang on parvient enfin à cette maison de Dieu » (*In ps.* 41, 9). Mais il ne s'agit pas d'une vision immédiate de Dieu (*Ep.* 92 ; 3 ; 147, 31 ; *De Gen. ad litt.*, 12, 26, 53-28, 56) mais bien d'une expérience différente à travers la foi « comme en un miroir, de manière confuse » en attendant que Dieu se révèle « face à face » (1 Co 13, 12 ; *De con. ev.*, 1, 5, 8).

2. C'est dans l'enseignement sur la relation entre les deux formes de vie chrétienne, la vie active et la vie contemplative, que se manifestent surtout l'équilibre théologique et l'expérience personnelle de cette contemplation. Augustin en parle souvent. Il en voit le symbole en Marthe et Marie (*Serm.* 103, 194 ; 179, 4-5), ou en Léa et Rachel, les femmes de Jacob dont la première est aimée en vue de la seconde (*C. Fau.*, 22, 54-58), ou dans les Apôtres Pierre et Jean (*In Joan.*, 124), et il en décrit minutieusement les propriétés. Entre ces deux formes de vie, il perçoit une tension profonde (*Ep.* 10, 21 ; 48 ; *Serm.* 339, 4 : MSCA I, 193) qui est d'ailleurs celle qui existe entre la *caritas veritatis* et la *necessitas caritatis* : une tension qu'il s'efforce de résoudre

en faisant appel à trois principes : a) le principe du primat de la contemplation ou vie de prière, d'étude, d'apostolat intellectuel (c'est ce qu'il avait choisi pour lui-même après sa conversion, cf. p. 448) ; b) le devoir d'accepter la vie active quand les nécessités de l'Église l'exigent (par vie active il entend directement le sacerdoce) : « Si l'Église votre mère — dit-il aux moines — vous demandait vos œuvres, n'acceptez pas par avidité orgueilleuse, ne refusez pas par paresse vaniteuse. Ne préférez pas votre vie tranquille *(vestrum otium)* aux nécessités de l'Église » (*Ep.* 48, 2) ; c) la nécessité de garder dans l'action le goût de la contemplation et de la *dilectio veritatis*.

Le texte qui résume le mieux ces principes et qui fournit la synthèse la plus mûre sur ce sujet se trouve dans le *De civ. Dei*, 19, 19. Il vaut la peine de le citer : « On ne doit pas vivre dans le loisir au point d'en oublier le souci d'être utile au prochain, ni dans l'activité au point de négliger la recherche de la contemplation de Dieu. Dans la contemplation, ce n'est pas le désœuvrement qu'on doit aimer, mais la recherche ou la découverte de la vérité, pour y faire des progrès, sans refuser de partager avec autrui ce qu'on aurait trouvé ; dans l'action ce n'est pas aux dignités de cette vie ni au pouvoir qu'il faut s'attacher, car tout est vanité sous le soleil, c'est à l'œuvre elle-même. » Par conséquent « l'amour de la vérité recherche le repos de la contemplation *(otium sanctum)* ; l'activité apostolique *(negotium justum)*, c'est le devoir de la charité qui la fait accepter. Si personne ne nous impose ce fardeau, il faut s'appliquer à l'étude et à la contemplation de la vérité ; si on nous l'impose, il faut l'accepter comme l'exige le devoir de la charité. Cependant même alors il ne faut pas renoncer complètement aux joies de la vérité, de peur que la suavité de l'une ne vienne à nous manquer et la nécessité de l'autre à nous accabler ».

Études : 1. *Doctrine spirituelle en général* : R. HAZELTON, *The Devotional Life* : A. Companion to the Study of St. Aug., New York 1955, 398-416. — ROMÁN DE LA IMMACULADA, *La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según S. Ag.* : Rev Esp 14 (1955) 281-298. — SEGUNDO DE JESÚS, *Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual* : ibid. 14 (1955) 251-280. — E. BOULARAND, *Désintéressement* : DSp 21, 1955, 566-571. — F.R. REFOULÉ, *Sens de Dieu et Sens de l'Église chez st. Aug.* : NRTh 78 (1956) 262-270. — L. CHEVALLIER-H. RONDET, *L'idée de vanité dans l'œuvre de st. Aug.* : REAug 3 (1957) 221-234. — O. PERLER, *Le pèlerin de la Cité de Dieu*, Paris 1957. — A. ALCALÁ GALVE, *Interioridad y conversión a través de la experiencia de San Ag.* : CD 170 (1957)

592-624 ; 171 (1958) 375-418. — *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, Rome 1959. — F.J. THONNARD, *Traité de vie spirituelle à l'école de st. Aug.*, Paris 1959. — A. PENNA, *Lo studio della Bibbia nella spiritualidad agustiniana* : Rev Ag Esp 1 (1960) 360-403. — A. TISSOT, *St. Aug. maître de vie spirituelle*, Le Puy 1960. — A.C. VEGA, *S. Ag. padre de la espiritualidad occidental* : Rev Ag Esp 1 (1960) 95-106. — D. RICCARDI, *La verginità nella vita religiosa secondo S. Ag.*, Turin 1961. — J. MORÁN-A.G. NIÑO, *Ejercicios espirituales agustinianos* : Rev Ag Esp 4 (1963) 17-51 ; 221-252 ; 5 (1964) 38-79 ; 362-427. — V. CAPÁNAGA, *Ag. de Hipona Maestro de la conversión cristiana*, Madrid 1974. — I. BOCHET, *St. Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.

2. *Charité* : G. COMBÈS, *La charité d'après st. Aug.*, Paris 1932 ; G. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez A. Interpr. phil. et théol. d'après les écrits 386-400*, Paris 1939. — R. BALDUCELLI, *Il concetto teol. di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di 1 Cor 13*, Rome 1951. — O. PERLER, *Weisheit und Liebe*, Olten-Fribourg-en-Brisgau 1952. — A. NYGREN, *Eros et Agapé*, II, Paris 1952, 5-130. — P. ADNÈS, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après st. Aug.* : RAM 28 (1952), 208-223. — ID., *La doctrine de l'humilité chez st. Aug.*, Toulouse 1953 (extraits). — G. DOUMAIN, *Charité et vertu d'après st. Aug.*, Lille 1953. — E. BOULARAND, *La crainte servile et la crainte filiale dans st. Aug.* : DSp II, Paris 1953, 2483-2487. — S. CUESTA, *La concepción agustiniana del mundo a través del amor* : AugMag I, 347-356. — P. ADNÈS, *L'humilité à l'école de st. Aug.* : RAM 31 (1955) 28-46. — J.I. ALCORTA, *El mansaje agustiniano del amor* : AugMag III, 357-364. — J.B. BAUER, *Aug. und die Liebe. Die Funktion der Liebe im Leben in der Lehre Aug.* : Der Seelsorger 25 (1954-55) 241-248 ; 295-299. — R. BRUNET, *Charité et communion des saints chez S. Aug.* : RAM 31 (1955) 386-398. — N. HARTMANN, *Ordo amoris* : Wissenschaft und Weisheit 18 (1955) 1-23. 108-121. — A. VAN DER ZEIJDEN, *De liefde tot God volgens St. Aug. en Sint Bernardus* : Cîteaux in de Nederlanden 6 (1955) 179-205 ; 241-258. — A. TURRADO, *La Teología de la Caridad en san Tómas de Villanueva, maestro de espiritualidad agustiniana* : CD 171 (1958) 564-598. — M. HUFTIER, *La charité dans l'enseignement de st. Aug.*, Paris 1960. — J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of st. Aug.'s Teaching...*, Londres 1960. — F. OHLY, *Gœthes « Ehrfurchten » — ein « ordo caritatis »* : Euphorion 55 (1961) 113-145. — J.B. DU ROY, *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon st. Aug.* : RAug 2 (1962) 415-445. — A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. « Uti-frui » nelle preconfessioni di S. Ag.*, Rome 1965. — J. BRECHTKEN, *Fruitio und Agape* : Theol und Glaube 59 (1969) 446-463. — V. CAPÁNAGA, *Interpretación agustiniana del amor. Eros y Agape* : Augustinus 18 (1973) 213-278. — R. JOHANNESSON, *Caritas in Augustine and Medieval Theology* : Ch.W. KEGLEY, *Phil and Theol of A. Nygren*, Londres-Amsterdam 1974, 187-202. — J. BURNABY, *Amor in St. Augustine* : *ibid.* 174-186.

3. *Prière* : F. BRAMBILLA, *Necessità della preghiera : la dottrina cattolica alla luce del pensiero di Ag.*, Rome 1943. — CH. MOREL, *La vie de prière de st. Aug. d'après sa correspondance* : RAM 223 (1947) 222-258. — J. DELAMARE, *La prière à l'école de st. Aug.* : VS 86 (1952) 477-493. — G. FAVARA, *Chiesa e preghiera in S. Ag.* : Palestra del Clero, Rovigo 36 (1957), 454-468 ; 489-499. — A.M. BESNARD, *Les grandes lois de la prière. St. Aug. maître de prière* : VS 41 (1959) 237-280. — M. VILLEGAS, *La oración en san Ag.* : CD 175 (1962) 624-639. — T.A. HAND, *St. Aug. on Prayer*, Dublin 1963. — M. ABAD, *La oración misionera y sus fuentes según san Ag.*, Madrid 1964. — C. VAGAGGINI, *La teologia della lode secondo S. Ag.* : *La preghiera nella Bibbia...*, Rome 1964. — G. GARCIA MONTAÑO, *La eficacia de la oración según la doctrina de San Ag.*, Madrid 1966. — ID., *La oración y la voluntad salvífica de Dios según san Ag.* : Augustinus 14 (1969) 295-304. — ID., *Doctrina agustiniana de la oración* : *ibid.* 18 (1973) 279-302. — M.F. BERROUARD, *Mystère et recherche. Une prière de saint Aug.* : VS 128 (1974) 669-686. — G. CARCIA MONTAÑO, *La oración y sus efectos en la doctrina agustiniana* : Augustinus 22 (1977) 151-179 — *La Prière en Afrique chrétienne*, Paris 1983.

4. *Mystique* : A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927². — J. MARECHAL, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après St. Aug.* : NRTh 57 (1930) 81-109. — E. HENDRICKX, *Aug. Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936. — G. DELLA VOLPE, *La mistica da Plotino a S. Ag. e la sua scuola*, Messine 1950. — F. CAYRÉ, *Mystique et Sagesse dans les Conf. de st. Aug.* : RSR 39 (1951) 443-460. — C. BUTLER, *Western Mysticism*, Londres 1951. — M. OLPHE-GALLIARD, *Contemplation augustinienne* : DSp II, Paris 1952, 1911-1921. — A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan 1953. — F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris 1954². — ID., *Notion de la mystique d'après les grands traités de st. Aug.* : AugMag II, 609-622. — P. COURCELLE, *La première expérience august. de l'extase* : AugMag I, 53-57. — P. MUÑOZ VEGA, *Los problemas de la experiencia mística a la luz del pensamiento agustiniano* : AugMag I, 603-607. — A. MANDOUZE, *Où en est la question de la mystique augustinienne ?* : AugMag III, 163-168. — H. MEYER, *War Aug. Intellectualist oder Mystiker ?*, AugMag III, 429-437. — E.I. WATKIN, *The mysticism of st. Aug.*, New York 1957. — P. BLANCHARD, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez st. Aug. dans les Conf.* : RAug 2 (1962) 311-330. — L. CILLERUELO, *Deum videre en san Ag.* : Salmanticenses 12 (1965) 3-31 ; 13 (1966) 231-281. — A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude...*, Paris 1967. — E. HENDRICKX, *Aug. Verhältnis zur Mystik* : Scientia Aug. Fest. A. Zumkeller, Würzburg 1975, 107-111.

5. *Monachisme* : R. ARBESMANN, *Aug., der Vater der nordafrikanischen Mönchtums* : St. Aug., Würzburg 1930, 35-61. — P. MONCEAUX, *St. Aug. et St. Antoine* : MSCA II, 61-89. — U. MORICCA, *Spunti polemici di S. Ag... ideale monastico*, MSCA II, 933-975. — M. MELLET, *L'itinéraire et idéal monastique de st. Aug.*, Paris 1934. — N. MERLIN, *St. Aug. et la vie monastique*, Albi 1935. — G. GIALDINI, *Ideale monastico di S. Ag.*,

Rome 1954. — A. TRAPÈ, *Il principio fondamentale della spiritualità agost. e la vita monastica :* S. Ag. vitae spir magister I, Rome 1956, 1-46. — L. CILLERUELO, *Caratteri del monacato agostiniano :* St. Aug. vitae spir. magister I, Rome 1956, 43-75. — U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Cultura y formación intellectual en los monasterios agustinianos... :* CD 169 (1956) 428-501. — D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et charité fraternelle chez st. Aug. :* Augustinus 8 (1958) 1-21. — J.J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa Septentrionali inde a temporibus s. Augustini usque ad invasiones Arabum,* Turin 1962. — A. MANRIQUE, *Teología agustiniana de la vida religiosa,* El Escorial 1964. — L. CILLERUELO, *El monacato de san Ag.*, Valladolid 1966. — A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Aug*², Würzburg 1968. — A. SAGE, *La vie religieuse selon st. Aug.*, Paris 1972. — A. TRAPÈ, *S. Agostino, La Regola* (*Introduzione*, pp. 17-236), Milan 1971.

VII

ADVERSAIRES ET AMIS D'AUGUSTIN

Par Vittorino GROSSI

Traduit de l'italien par Jean-Pierre Bagot

LA POLÉMIQUE PÉLAGIENNE : AMIS ET ADVERSAIRES D'AUGUSTIN

L'histoire a présenté la polémique pélagienne comme étant essentiellement une lutte sur la façon de concevoir l'anthropologie chrétienne. Au cours des siècles, on a commencé par la relire comme l'hérésie condamnée par l'Église, cela dans l'optique des écrits augustiniens et dans celle de ses amis qui répétaient la pensée du grand docteur et celle de l'Église. Dans l'état actuel des recherches, de celles de Plinval (1943) à celles plus récentes de Greshake (1972) et de Wermelinger (1976), il nous est possible de mieux déceler la logique sous-jacente tant aux prises de parti des pélagiens qu'à celles d'Augustin et de ses partisans en accédant à une vue moins étroite des choses que par le passé. Cela permettra de rendre à chacun ce qui lui est dû grâce à la reconnaissance de sa véritable position. Tous en bénéficieront, à commencer par le docteur d'Hippone : on pourra dégager sa pensée d'un certain nombre d'arguments *ad hominem* destinés à réfuter les points de vue pélagiens sans exprimer pour autant le fond de ses vues, mais aussi du rétrécissement de sa perspective dû à ses propres amis, un rétrécissement qu'on a propagé comme le sien et qui a énormément conditionné la recherche théologique ulltérieure.

Les adversaires d'Augustin

La question pélagienne a surgi avec Pélage, la personnalité dont l'histoire s'est souvenue comme de l'adversaire qui se brisa contre Augustin et comme du penseur du nouveau courant d'idées. À côté de lui, il faut mentionner Célestius, figure marquante des débats et, au dernier stade de la polémique, Julien d'Éclane. Tels sont les noms des trois personnages les plus représentatifs de tout ce mouvement d'idées de la première moitié du Ve siècle que nous appelons « pélagianisme ». Lié aux cercles intellectuels de l'époque, et en particulier à ceux de Rome, il se développa un peu partout. En Italie, en plus de Rome nous le trouvons en Sicile (Syracuse), en Campanie (Nole et Éclane), dans le nord du pays (Aquilée), en Gaule, en Grande-Bretagne, en Afrique

où il se heurta à l'opposition décisive d'Augustin et de ses amis, à commencer par Carthage où Paulin de Milan mit en accusation Célestius ; en Orient, surtout à Jérusalem, où il éveilla une immense sympathie. L'expansion considérable du mouvement, souvent même parmi les amis communs d'Augustin et de Pélage, en fit une réalité diffuse et masquée par l'anonymat des idées et des personnes, ce qui rendait déjà difficile aux contemporains de clarifier le problème, mais ne nous aide pas non plus à distinguer les nuances ni à déceler exactement la pensée et la personnalité de Pélage lui-même.

À Rome, il existait de petits groupes, composés surtout de laïcs, où on étudiait la Bible. Augustin lui-même, qui, avec ses amis, avait constitué un de ces cercles, rappelle dans les *Retractationes* (II, 38) « comment certains frères laïcs, versés dans les Écritures, lui envoyèrent quelques écrits ». Dans ces cercles, on discutait des questions soulevées par l'origénisme et par les prises de position de Jovinien : en se fondant sur l'idée d'une grâce baptismale identique pour tous, on en arrivait à nier qu'il y eût plus de mérite dans certaines formes de vie chrétienne, telles que celles des ascètes, des moines et des vierges. Nous avons encore quelques échos de toutes ces discussions surtout dans des commentaires des épîtres de Paul : ceux de Pélage, de l'Ambrosiaster et d'Augustin, ainsi que dans la polémique particulière de Jérôme contre Jovinien, dans le *Questiones 83* d'Augustin et dans quelques autres textes encore.

Le fait que, dans son *Liber de fide*, Rufin ait dû prendre ses distances vis-à-vis de l'origénisme et du traducianisme prouve qu'il existait aussi à Rome des cercles antiorigénistes. Pour sa part, Jérôme situait Pélage dans le cadre d'origénistes romains qu'il disait liés au cercle de Rufin et de Mélanie accusés d'avoir diffusé l'origénisme en Occident par leur traduction d'Évagre le Pontique (SCh 170-171) et leur *Historia monachorum*. Ajoutons que Lactance, un laïc, avait introduit à Rome une façon de concevoir la vie chrétienne comme essentiellement fondée sur la responsabilité humaine découlant de la liberté.

Le mouvement pélagien vint donner une unité à toutes ces voix dispersées en niant le péché originel, en s'opposant à toute idée d'une conséquence du péché d'Adam sous forme d'un quelconque traducianisme, en prenant une attitude réservée à l'égard du baptême des enfants et en proposant une façon particulière de concevoir la grâce divine. La problématique des cercles romains et les propositions pélagiennes passèrent en Afrique,

région alors marquée par les solutions qu'Augustin avaient apportées à la querelle donatiste, désormais en voie d'extinction, sur les problèmes d'ecclésiologie sacramentaire et sur la question du traducianisme, cette dernière elle-même liée au problème de l'origine de l'âme. Les nouvelles façons d'envisager les choses venaient heurter de front l'habitude de baptiser les enfants *in remissionem peccatorum*. Ainsi naquit le conflit où l'Afrique prit une position qui marquera l'histoire de la théologie, en contribuant puissamment à l'approfondissement d'une anthropologie chrétienne considérée dans la perspective de la nécessité de la grâce du Christ pour tout le monde.

Car les Africains perçurent tout de suite les positions pélagiennes comme un « nouveau scandale dans l'Église » (*Aug. Ep.* 177, 15), comme une nouvelle hérésie (*Retract.*, II, 33). En même temps que Pélage et Célestius, on incriminait les chefs du mouvement, des gens doués d'une grande capacité de persuasion (*Ep.* 175, 1) mais « auteurs néfastes d'une nouvelle hérésie » (*Ep.* 175, 1 ; 182, 3) et de la plus pernicieuse des erreurs (*Ep.* 176, 4).

Études : M.W. MILLER, *Rufini presbyteri Liber de Fide. A critical Text and Translation with Introduction and Commentary* : PSt 96, Washington 1964 (cf. H. RONDET, *Rufin le Syrien et le Liber de fide* : AugL 22 (1972) 531-539). — G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché orig.* : Augustinus 12 (1967) 97-116. — H.I. MARROU - J.R. PALANQUE, *Prosopographie pélagienne* : Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, I, Paris, 1967. — V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-412* (413) : Aug 9 (1969) 30-61. — G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism* : Augustinian Studies 1 (1970) 31-47. — G. MARTINETTO, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage* : REAug 17 (1971) 83-117. — E. TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius : Explorations in the prehistory of the Pelagian Controversy* : Augustinian Studies 3 (1972) 61-95. — G. BONNER, *Augustine and moderne research on Pelagianism*, Villanova (Pennsylvania) 1972. — P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres 1972 p. 168-226 : *Pelagius and his supporters : Aims and environnement* JThSt 19 (1968) 93-114. — *The Patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy between East and West*, JThSt 21 (1970) 56-72. — *Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy* : JRS 51 (1961) 1-11. — A. PEÑAMARIA, *Libertad mérito y gracia, en la soteriología de Hilario de Poitiers. Precursor de Pelagio o Agustin ?* : REAug 20 (1974) 234-250.

où il se heurta à l'opposition décisive d'Augustin et de ses amis, à commencer par Carthage où Paulin de Milan mit en accusation Célestius ; en Orient, surtout à Jérusalem, où il éveilla une immense sympathie. L'expansion considérable du mouvement, souvent même parmi les amis communs d'Augustin et de Pélage, en fit une réalité diffuse et masquée par l'anonymat des idées et des personnes, ce qui rendait déjà difficile aux contemporains de clarifier le problème, mais ne nous aide pas non plus à distinguer les nuances ni à déceler exactement la pensée et la personnalité de Pélage lui-même.

À Rome, il existait de petits groupes, composés surtout de laïcs, où on étudiait la Bible. Augustin lui-même, qui, avec ses amis, avait constitué un de ces cercles, rappelle dans les *Retractationes* (II, 38) « comment certains frères laïcs, versés dans les Écritures, lui envoyèrent quelques écrits ». Dans ces cercles, on discutait des questions soulevées par l'origénisme et par les prises de position de Jovinien : en se fondant sur l'idée d'une grâce baptismale identique pour tous, on en arrivait à nier qu'il y eût plus de mérite dans certaines formes de vie chrétienne, telles que celles des ascètes, des moines et des vierges. Nous avons encore quelques échos de toutes ces discussions surtout dans des commentaires des épîtres de Paul : ceux de Pélage, de l'Ambrosiaster et d'Augustin, ainsi que dans la polémique particulière de Jérôme contre Jovinien, dans le *Questiones 83* d'Augustin et dans quelques autres textes encore.

Le fait que, dans son *Liber de fide*, Rufin ait dû prendre ses distances vis-à-vis de l'origénisme et du traducianisme prouve qu'il existait aussi à Rome des cercles antiorigénistes. Pour sa part, Jérôme situait Pélage dans le cadre d'origénistes romains qu'il disait liés au cercle de Rufin et de Mélanie accusés d'avoir diffusé l'origénisme en Occident par leur traduction d'Évagre le Pontique (SCh 170-171) et leur *Historia monachorum*. Ajoutons que Lactance, un laïc, avait introduit à Rome une façon de concevoir la vie chrétienne comme essentiellement fondée sur la responsabilité humaine découlant de la liberté.

Le mouvement pélagien vint donner une unité à toutes ces voix dispersées en niant le péché originel, en s'opposant à toute idée d'une conséquence du péché d'Adam sous forme d'un quelconque traducianisme, en prenant une attitude réservée à l'égard du baptême des enfants et en proposant une façon particulière de concevoir la grâce divine. La problématique des cercles romains et les propositions pélagiennes passèrent en Afrique,

région alors marquée par les solutions qu'Augustin avaient apportées à la querelle donatiste, désormais en voie d'extinction, sur les problèmes d'ecclésiologie sacramentaire et sur la question du traducianisme, cette dernière elle-même liée au problème de l'origine de l'âme. Les nouvelles façons d'envisager les choses venaient heurter de front l'habitude de baptiser les enfants *in remissionem peccatorum*. Ainsi naquit le conflit où l'Afrique prit une position qui marquera l'histoire de la théologie, en contribuant puissamment à l'approfondissement d'une anthropologie chrétienne considérée dans la perspective de la nécessité de la grâce du Christ pour tout le monde.

Car les Africains perçurent tout de suite les positions pélagiennes comme un « nouveau scandale dans l'Église » (*Aug. Ep.* 177, 15), comme une nouvelle hérésie (*Retract.*, II, 33). En même temps que Pélage et Célestius, on incriminait les chefs du mouvement, des gens doués d'une grande capacité de persuasion (*Ep.* 175, 1) mais « auteurs néfastes d'une nouvelle hérésie » (*Ep.* 175, 1 ; 182, 3) et de la plus pernicieuse des erreurs (*Ep.* 176, 4).

Études : M.W. MILLER, *Rufini presbyteri Liber de Fide. A critical Text and Translation with Introduction and Commentary* : PSt 96, Washington 1964 (cf. H. RONDET, *Rufin le Syrien et le Liber de fide* : AugL 22 (1972) 531-539). — G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché orig.* : Augustinus 12 (1967) 97-116. — H.I. MARROU - J.R. PALANQUE, *Prosopographie pélagienne* : Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, I, Paris, 1967. — V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-412* (413) : Aug 9 (1969) 30-61. — G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism* : Augustinian Studies 1 (1970) 31-47. — G. MARTINETTO, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage* : REAug 17 (1971) 83-117. — E. TESELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius : Explorations in the prehistory of the Pelagian Controversy* : Augustinian Studies 3 (1972) 61-95. — G. BONNER, *Augustine and moderne research on Pelagianism*, Villanova (Pennsylvania) 1972. — P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres 1972 p. 168-226 : *Pelagius and his supporters : Aims and environnement* JThSt 19 (1968) 93-114. — *The Patrons of Pelagius. The Roman Aristocracy between East and West*, JThSt 21 (1970) 56-72. — *Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy* : JRS 51 (1961) 1-11. — A. PEÑAMARIA, *Libertad mérito y gracia, en la soteriología de Hilario de Poitiers. Precursor de Pelagio o Agustin ?* : REAug 20 (1974) 234-250.

PÉLAGE

1. SA VIE

C'est en Bretagne que naquit Pélage vers 354, et qu'il reçut sa formation de base, probablement grâce à des fonctionnaires romains émigrés là-bas. Physiquement gros et laid — on se moquait souvent de lui —, il avait un caractère extrêmement agressif. Doué d'une assez bonne culture (il parlait grec), c'était un écrivain concis et incisif. Venu à Rome entre 380-384 sous le pape Anastase, moment où il fut baptisé, ou entre 375 et 380 pendant les premières années de Gratien, il y étudia très probablement le droit. Certaines sources le présentent comme moine (par exemple Marius Mercator), mais il le fut sans doute plus sous forme laïque que cénobitique. À Rome, il devint vite une des voix les plus écoutées de grandes familles romaines telles que la *gens Anicia*. Pendant l'été 410, au moment de la chute de la ville, il se réfugia en Afrique avec d'autres exilés, peut-être avec Mélanie la Jeune, Pinianus et Albine, exactement à Carthage (Aug., *De gestis*, 22, 46), d'où il repartit ensuite pour Jérusalem. Là, il gagna l'amitié de l'évêque Jean qui le défendit contre l'accusation portée contre lui en 415 par Orose et par les exilés latins. Jérusalem vit se répéter la querelle entre origénistes (avec pour chef Pélage) et les antiorigénistes (dont le chef était Jérôme).

À la fin de 415, à Diospolis, deux évêques gaulois en exil, Héros d'Arles et Lazare d'Aix, lancèrent contre Pélage une nouvelle accusation fondée sur six propositions de son *Liber Testimoniorum*. Pélage y avait affirmé la possibilité effective qu'avait l'homme de ne pas pécher, cela en raison de son libre arbitre et de son pouvoir de se conduire selon les commandements divins, pouvoir que lui avait conféré Dieu lors de la création. Sur place, Pélage réussit à éviter la condamnation en ne présentant cette possibilité que comme théorique et en prenant ses distances par rapport à Célestius. Après cette absolution, dont ses amis tout réjouis pensèrent qu'elle constituait une approbation de ses thèses, il écrivit sa *Chartula defensionis* que Carus, diacre d'Hippone, fit parvenir en même temps que le *De libero arbitrio* à Augustin, à titre de propagande personnelle (*De gestis*, 1, 1 ; *Ep.* 177 et 179).

Les Africains réagirent. En plus de son *De gestis* et de lettres aux évêques Hilaire (*Ep.* 178), Jean de Jérusalem (*Ep.* 179) et Paulin de Nole (*Ep.* 186), Augustin adressa à Innocent I[er] une lettre signée de cinq évêques (*Ep.* 175-176-177) où il expliquait l'erreur dans laquelle étaient tombés les évêques à Diospolis. Le pape Innocent I[er] répondit par trois lettres (*Ep.* 181-182-183 = *inter august*: CSEL 44, 701-730) condamnant Pélage et Célestius, tout en espérant leur repentir. Dans une lettre à Innocent, Pélage réagit en se déclarant victime d'une calomnie (Aug., *De gratia Christi*, 4, 5 et 30, 32). Le pape mourut en mars 417. Il fut remplacé par Zosime, un Oriental, qui, à la fin de l'été 417, sur une information de Prailos, successeur de Jean sur le siège de Jérusalem, convoqua Pélage et Célestius dans la basilique de Saint-Clément. Ceux-ci lurent leur *libellus fidei* (PL 48, 497-505). On les reconnut fidèles à la foi, on déclara injustifiée l'accusation jadis lancée contre eux à Diospolis et on leva la condamnation proférée en 411 contre Célestius (*Ep.* 2 et 3 de Zosime).

Les Africains convoquèrent immédiatement un *concilium africanum* dont Marcellin, diacre de Carthage, transmit les décisions *(volumen)* à Rome. Celles-ci se fondaient sur le *libellus* accusateur de Diospolis et sur le *De natura* de Pélage (s'agit-il du *libellus* antipélagien contenu dans l'*Ep.* 186 d'Augustin ?). De la même époque, nous avons aussi le *libellus* de Paulin à Zosime sur les questions pélagiennes en cours de discussion (CSEL 35, 108). Dans son *Ep.* 12, datée du 21 mars 418, Zosime répondit en invitant tout le monde à la concorde et à la paix. Dans l'*Ep.* 21, il refusa d'accéder au désir des Africains de revenir sur l'absolution accordée à Pélage et à Célestius. Les Africains se tournèrent alors non seulement vers Rome, mais aussi vers Ravenne où l'empereur publia le 30 avril 418 un rescrit de condamnation, puis un second à l'automne de la même année. On y déclarait le mouvement pélagien *superstitio* à laquelle on devait appliquer les peines de la *praescriptio* (in PL 56, 490-492 et 499-500).

Entre-temps, le 1[er] mai 418, les Africains avaient tenu un *concilium plenarium* dans la basilique *Faustus* de Carthage sous la présidence des évêques Aurèle de Carthage et Donatien de Télepte, avec trois représentants élus de chaque province (pour la Numidie Alypius, Augustin et Restitutus). En huit ou neuf canons, selon la façon dont on les divise, ils reprirent les condamnations du *concilium africanum* et celle d'Innocent I[er] en 411. On y dénonçait les thèses pélagiennes selon lesquelles : les enfants ne sont pas également coupables en Adam (canons 1-3) ; la grâce peut ne consister qu'en une aptitude naturelle et en libre arbitre (canons 4-6) ; la prière est inutile pour les saints (canons 7-9) (CCL 149, 69-73 ; PL 56, 497-499, le *libellus* antipélagien qui, peut-être avec

le *De gestis* de saint Augustin et l'*Ep.* 186 à Paulin, constitue le matériau du concile de Carthage).

En juillet 418, au vu de la fermeté impériale contre les pélagiens, le pape Zosime envoya sa fameuse *Tractoria* (lettre circulaire) aux sièges épiscopaux majeurs d'Occident et d'Orient. Il y reprenait les positions de son prédécesseur Innocent Ier face à Pélage et à Célestius et il demandait à tout le monde d'y souscrire.

Julien d'Éclane écrivit alors deux lettres au pape (Aug., *Opus imper.*, 1, 18) en lui demandant des explications que, par la suite, il n'accepta pas. En même temps que dix-huit autres évêques, il refusa de signer la *Tractoria* (Aug., *Contra Julianum*, I, 4, 13) et fut condamné. Les évêques du nord de l'Italie envoyèrent également un *libellus* à Augustin, le métropolite d'Aquilée, réclamant un concile contre la *Tractoria* (in PL 48, 508-526 et 45, 1732-1736). Le 7 juin 419, l'empereur Honorius promulgua un autre rescrit contre ceux qui tardaient à appliquer les décrets impériaux (PL 56, 493-494). Julien partit pour l'Orient avec quelques-uns de ses partisans et Pélage se rendit vraisemblablement en Égypte. Le 9 juillet 425, Valentinien III promulgua son rescrit contre le pélagianisme dans le sud de la Gaule (*Codex Theodosianus*, éd. Mommsen-Krüger 911-912). Le concile d'Éphèse anathématisa définitivement le pélagianisme et ses défenseurs.

Boniface et Célestin, successeurs de Zosime, restèrent sur les positions de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire dans la ligne du concile de Carthage et de la *Tractoria* de Zosime. On a un document officieux de la prise de position romaine dans l'*Indiculus Coelestini* ou *Capitula Coelestini* (ainsi appelés parce que transmis en même temps que l'*Ep.* 21 de Célestin) qu'on peut dater d'après 442. L'*indiculus* contient trois canons du concile de Carthage (4-6) qui, à leur tour, sont tirés des lettres d'Innocent sur la question du *tradux peccati*.

2. SES ÉCRITS

On voyait autrefois les écrits pélagiens comme un unique *corpus*. On les divise actuellement en trois groupes : les œuvres de Pélage, les œuvres douteuses, celles d'autres auteurs. C.P. Caspari a puissamment contribué à cette clarification (*Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelsalters*, Christiana, 1890). C'est à l'évêque Fastidius qu'on a attribué le *corpus* pélagien qu'il a publié. J. Baer s'est également penché sur celui-ci (*De operibus Fastidii, britannorum episcopi*, Nuremberg, 1902). Puis vinrent les études de A. Souter (*Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of Saint Paul*, Cambridge, 1926), de Morin (RB 15 [1898] 481-493 ; 34 [1922] 262-275, rééd. dans la même revue en 1939, 128-136 ; 46 [1934] 3-17), de G. de Plinval (*Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage* : RPh 60 [1934] 9-42 ; *Pélage*, Lausanne, 1943 ; et surtout *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne* : RELA 29 [1951] 284-294) ; les prises de position de Hamman in PLS 1, 1101 sv. (Paris, 1958), puis celles de Morris (*Pelagian Litterature* : JthSt 16 [1965], 25-60). Cette dernière critique les critères retenus dans PLS, critères fondés sur la ressemblance de style, et insiste sur l'unité de contenu et sur la façon de citer les Écritures. Il faut ajouter à cela les remarques et les précisions de la CPL 728-766, les contributions de la *Vetus Latina* I, 1 (B. Fischer, - FREDE *Verzeichnis der Siegel für Kirchenschriftsteller*, Fribourg-en-Brisgau 1981³) ; le retour marquant de R.F. Evans aux positions de Plinval (*Pelagius, Fastidius and the Pseudoaugustinian De Vita christiana* : JThSt 13 [1962] 72-98 ; du même : *Four Letters of Pelagius*, Londres, 1968) ; les attributions à Eutrope de P. Courcelle (*Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964³, 303-317).

Déjà au temps de la polémique il était difficile d'attribuer de façon précise les œuvres pélagiennes étant donné que, comme nous en informe par exemple Jérôme, Pélage et ses sympathisants se refusaient souvent à assumer la responsabilité de leurs textes en circulation (*Dial. adv. Pelag.* III, 14-16). Mais, par ailleurs, les écrits de Pélage se caractérisent par leur continuité, car leur auteur ne revenait que difficilement sur ses positions originelles : il reprenait éternellement le même discours sous d'autres mots. Augustin relève à plusieurs reprises cette attitude (*De gratia Christi*, II, 13 ; *De gestis*, 2 ; 23 ; 30 ; 54).

Dans sa majeure partie, l'œuvre pélagienne nous est parvenue à travers le Pseudo-Jérôme. Actuellement, on en rend une partie à Fastidius et une autre partie à Eutrope (voir Eutrope dans le chapitre de cet ouvrage consacré aux écrivains gaulois). C'est à l'évêque Fastidius qu'on attribue les écrits moraux qui traitent de l'ascétisme et des conditions sociales des IVe et Ve siècles : *De vita christiana, De divitiis, De malis doctoribus, De castitate, Qualiter religionis* connu comme *De possibilitate non peccandi* (Caspari 114-119), les *Epistulae* publiées par Morin (RB 1922 ; 1934 et 1939). Baer a mis en lumière l'unité de langue et de style de cette production.

Caspari et Ivo Kirmer son unité de contenu (*Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schriften*, Saint-Ottilien 1938), comme également Morris qui attribue à Fastidius : *De vita christiana, De divina lege, De virginitate.* En 1927 parut une édition (peu soignée) anglaise des écrits de Fastidius (R.S.T. Haslehurst, *The Works of Fastidius* [texte et traduction], Londres, 1927).

Au Pseudo-Jérôme reviennent : *De divina lege, De virginitate, De opprobriis*, les deux *Epistulae* aux filles de Gérontius (*De contemnenda haereditate* et *De vera circumcisione*, la seconde étant la suite de la première [Hypothèse de Plinval, *Recherches* 33, 4, confirmée par J. Madoz in EE 1942, 27-54]), l'*Ep. ad Tyrasium* ou *Titianum* (PL 38, 278 et 33, 1175) que Plinval (p. 43) attribue à Célestius, le commentaire des épîtres de Paul dont le meilleur manuscrit, publié en 1550 sous le nom de Primasius, évêque d'Utique, commence par « *incipit explanatio sancti Hieronimi in ep. ad Romanos* ».

On a une vision d'ensemble des écrits pélagiens dans PLS 1, 1101 et sv. ; dans Plinval, *Pélage*, p. 44-45, et dans Morris, JThSt 1965, 26-60. — A. SOLIGNAC, DSp 12 (1984) 2889-2936.

3. LES ŒUVRES DU CORPUS PÉLAGIEN
(CPL 728-766 ; Greshake, p. 311-312)

A) *Œuvres certaines*

Expositiones XIII epistularum Pauli : éd. Souter, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul* : TSt IX, 2, Cambridge 1926 (PLS 1, 1110-1374).

Liber de induratione cordis Pharaonis : éd. G. Morin, in G. De Plinval, *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Fribourg 1947, 137-203 (PLS 1, 1506-1539).

Expositio interlinearis libri Iob, in PL 23, 1475-1538 à distinguer de celle attribuée au prêtre Philippe (PL 26, 619-802) et de celle de Julien d'Éclane, étudiée par Vaccari (*Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano*, Rome 1915).

De vita christiana : PL 50, 383-402.

Epistula ad Demetriadem : PL 30, 15-45.

De divina lege : PL 30, 105-116.

Epistula de virginitate : CSEL 1, 224-250.

Epistula ad Marcellam : CSEL 29, 429-436.

Epistula ad Celantiam : CSEL 29, 436-459.

Libellus fidei, éd. J. Garnier : PL 48, 488-491 et PL 45, 1716-1718.

Des autres écrits de Pélage nous ne conservons que des fragments retransmis surtout par Augustin :

De fide trinitatis o Libri tres de Trinitate, frag. 6, éd. C. Martini, *Ambrosiaster, de auctore, operibus, theologica*, Rome 1944, p. 189-210 (PLS 1, 1544-1560).

Liber Testimoniorum o Eglogarum liber, in Hieronimus, *Dial. adv. Pel.*, I, 25-32 : PL 23, 542-550.

De gestis Pel. III, 6-7, in Augustinus, éd. J. Garnier : PL 48, 594-596 ; CSEL 42, 57-59.

De libero arbitrio, in Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali* : CSEL 42, 125-206, éd. J. Garnier, in PL 48, 611-613 ; *Fragm. III*, ms. parisiensis 633, éd. A. Souter, in Proceeding of the British Acad. 11 (1905) 437-438 et in JThSt 12 (1910-1911) 32-35 (PLS 1, 1539-1543).

De natura.

De bono constantiae, in Beda, *In Cantica Canticorum* : PL 91, 1065-1077 ; in A. Brückner, *Julian von Aeclanum* (TU XV, 3, 74-75).

Epistula ad Livaniam, in Aug. *De gestis* 6, 16 (CSEL 42, 68) ; in Mercator, *Commonitorium* II (ACO I, V, 1 p. 69).

Epistula ad Innocentium, in Aug. *De gratia Christi* I, 31, 33, éd. J. Garnier, in PL 48, 610-611.

Epistula ad amicum, in Aug. *De gestis Pel.* 30, 54 : CSEL 42, 107.

Epistula ad discipulos, in Aug. *De peccato originali* 15, 16 : CSEL 42, 177-178.

Fragmenta Vindobonensia, frag. brevia duo : PLS 1, 1561-1570.

B) *Écrits proches de Pélage*

Epistula ad adolescentem : PLS 1, 1375-1380.

Tractatus de divitiis : PLS 1, 1380-1418.

Epistula de malis doctoribus : PLS 1, 1418-1457.

Epistula de possibilitate non peccandi : PLS 1, 1457-1464.

Epistula de castitate : PLS 1, 1464-1505.

Consolatio ad virginem : PL 30, 55-60.

Epistula ad Claudiam : CSEL I, 219-223.

Epistula ad Oceanum : PL 30, 282-288.

C) *Écrits « pélagiens » mais d'autres auteurs*

Epistula ad virginem devotam : PL 17, 579-598.

Epistula de contemnenda haereditate : PL 30, 45-50.

Epistula de vera circumcisione : PL 30, 188-210.

Epistula ad Pammachium et Oceanum de renuntiatione saeculi : PL 30, 239-242.

Epistula de vera paenitentia : PL 30, 242-245.

Epistula « Honorificentiae tuae », in Caspari 3-13.

En fonction de leur contenu, on peut grouper les écrits de Pélage en trois catégories :

1. Écrits exégétiques.
2. Écrits théologiques.
3. Écrits ascétiques et moraux.

1. Écrits exégétiques

Les écrits exégétiques de Pélage ne comportent que de brèves explications. Ils sont surtout utiles pour la connaissance des traductions de la Bible de cette époque et pour la façon dont ils divulguent la Vulgate. Leur exégèse repose sur deux principes : 1. La Bible, œuvre d'un seul et même Esprit, ne peut contenir de contradictions (*De Trin.* ; *De induratione* 21). 2. Il faut expliquer les passages obscurs à l'aide des plus clairs (*De induratione*, 9 et 11). On comprend ces deux règles de base à partir de l'impossibilité de dénier à Dieu la qualité de justice, ce qui exclut de sa part toute préférence personnelle et toute exigence impossible (*De castitate*, 13 ; *Qualiter*, 2 ; *De natura*, 83).

Études sur les origines de Pélage : H. ZIMMER, *Pelagius in Irland*, Berlin 1901 (thèse de l'origine irlandaise). — J.B. BURY, *The Origin of Pelagius* : Hermathema 13 (1905) 26-35. — K. MÜLLER, *Der heilige Patrick, Anhang : Pelagius' Heimat* : NGWG 1931, 113-115. — P. GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique 34. S. Jérôme, Pélage et Gildas* : AB 75 (1957) 206-211. — K. ADAM, *Causa finita est* : Festgabe A. Ehrhard, Bonn 1922, 1-23. — G. DE PLINVAL, *Le problème de Pélage sous son dernier état* : RHE 35 (1939) 5-21. — G. BARDY, *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes* : BLE 49 (1948) 3-20. — R.F. EVANS, *Pelagius' Veracity at the Synod of Diospolis* : Studies in Medieval Culture (Western Michigan Univ.) 1964, 21-30. — H. ULBRICH, *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des pelagianischen Streites* : REAug 9 (1963) 51-75 ; 235-258 (415-418). — L.W. BARNARD, *Pelagius and Early Syrian Christianity* : RTAM 35 (1968) 193-196.

Éditions : A. SOUTER, TSt IX, 2, Cambridge 1926 (PLS 1, 1110-1374) ; *Commentaire sur Job* : PL 23, 1047-1475 ; *Commentaire sur le Cantique des cantiques* : fragments in Brückner, *Julianum von Aeclanum*, TU XV, 3, 74-75 ; *De malis doctoribus* : PLS 1, 1418-1457 (Caspari).

Études : Sur les sources : A. SOUTER, *Pelagius' Expositions of 13 Epistles of St. Paul* : TSt IX, 1, Cambridge 1922, 174-200. — A.J. SMITH, *The Latin Sources of the Commentary of Pelagius in the Epistles of St. Paul to the Romans* : JThSt 19 (1918) 162-230 (Ambrosiaster) ; 20 (1919) 55-65 (Augustin) ; 127-177 (Rufin). — H.J. CHAPMAN, *Pélage et le texte de S. Paul* : RHE 18 (1922) 469-481 ; 19 (1923) 25-42. — H. VOGELS, *Der Pelagiuskommentar zu den Briefen des hl. Paulus* : ThR 25 (1926) 121-126.— E. NELLESSEN : ZNW 59 (1968) 220-224. — W. THIELE : ZNW 60 (1969) 269. — H.J. FREDE : Vetus Latina 24/2 (1969) 283-284. — ID., *Pelagius, Der irische Paulustext, Sedulius Scottus* (Vetus Latina 3), Fribourg 1961. — ID., *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, I-II, Fribourg-en-Brisgau 1973-1974.

Sur le texte latin : H.B. SWETE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii. The Latin version with the Greek Fragments*, I-II, Cambridge 1880-1882. — E. DEKKERS, *Traductions grecques des écrits patristiques latins* : SE 5 (1953) 193-233 (p. 208-210). — F.H. TINNEFELD, *Untersuchungen zur altlateinischen Ueberlieferung des I Tim, Der lateinische Paulustext in den Handschriften D E F G und in den Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius*, Wiesbaden 1963. — C. CHARLIER, *Cassiodore, Pélage et les origines de la Vulgate paulinienne* : Stud. Paulinorum Congressus, Rome 1963, 461-470. — K.Th. SCHÄFER, *Der Paulustext des Pelagius* ; *ibid.*, 453-460.

Sur le prologue : G. DE PLINVAL, *Précisions sur l'authenticité d'un prologue de Pélage : Primum quaeritur* : REAug 12 (1966) 247-253. — H.-H. ESSER, *Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar*, Bonn 1961 (diss.). — ID., *Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius* : Zwischenstation (Festschrift K. Kupisch), Munich 1963, 27-42. — ID., in TU 93, 443-461.

Autres études : C.H. TURNER, *Pelagius' Commentary on the Pauline Epistles and its History* : JThSt 4 (1903) 132-141 (recens. *Pelagius in Irland* de H. Zimmer). — E. RIGGENBACH, *Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentar zu den paulinischen Briefen*, Gütersloh 1905. — A. SOUTER, *Prolegomena to the Commentary of Pelagius on the Epistles of St. Paul* : JThSt 7 (1906) 568-575. — ID., *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul : the problem of its restoration* : Proceedings British Academy 2 (1905-1906) 409-439. — ID., *The relation of the Roman Fragments to the Commentary in the Karlsruhe ms* : JThSt (1907) 535-536. — D. DE BRUYNE, *Le prologue inédit de Pélage à la 1 Cor.* : RB 24 (1907) 257-263. — E. RIGGENBACH, *Eine wichtige Entdeckung für die Pelagiusforschung* : ThLB 28 (1907) 73-75. — ID., *Neues über Pelagius* : *ibid.*, 425. — A. SOUTER, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of St. Paul* : Expositor 1 (1907) 455-467. — ID., *Another new fragment of Pelagius* : JThSt 12 (1911) 32-35. — ID., *Freiburg Fragments of ms. of the Pelagius Commentary on the Epistles of St. Paul* : SThSt 13 (1912) 515-519 (synthèse in ThLB 38 (1913) 42 : *New Manuscripts of Pelagius*). — ID., *Pelagius and the Pauline Text in the Book of Armagh* : JThSt 16 (1915) 105. — ID., *The Character and History of Pelagius' Commentary on the Epistles of St. Paul* : Procee-

dings British Academy 7 (1915-1916) 261-296. — D. DE BRUYNE, *Étude sur les origines de notre Texte latin de saint Paul* : RBibl 12 (1915) 358-392. — E. MANGENOT, *Saint Jérôme ou Pélage éditeur des Épîtres de St. Paul dans la Vulgate* : RevClergé français 1916. — H. KOCH, *Pelagio e la lettera agli Ebrei* : Religio 11 (1935) 21-30.

2. Écrits théologiques

On peut grouper ces écrits autour de l'ouvrage *De natura* de 414, celui que Timase et Jacques, les disciples de Pélage, firent parvenir à Augustin, et celui qui poussa l'évêque d'Hippone à écrire pour la première fois contre Pélage. L'auteur y soutient l'aptitude fondamentale de l'homme à orienter sa vie selon les commandements de Dieu et à pouvoir vivre sans fautes. Cette capacité est inhérente à la nature qui lui fut conférée lors de la création. Pélage approfondit cette idée dans le *De libero arbitrio*, écrit après l'absolution accordée à Diospolis. Il considère le libre arbitre comme une *radix* plantée en l'homme au moment encore neutre de la création. C'est à lui de la déterminer par son choix. Une grâce divine intervient pour aider cette première décision : Pélage la comprend généralement comme une provocation à suivre l'exemple du Christ. Les autres écrits tirent les conséquences concrètes de cette idée de base : l'ensemble qui porte sur la question de savoir « ce que c'est que d'être chrétien » (*Ad adulescentem*; *De possibilitate non peccandi*; *De vita christiana*); le traité sur « ce qu'est la justice dans l'homme » (*Ad Celantiam*); les écrits relatifs à la virginité : ce qu'elle est, la possibilité, fondée sur la nature, de rester vierge, le mérite de ce choix (*Ad Demetriadem*; *De castitate*; *De virginitate*); ceux sur la liberté comme moyen de salut pour l'homme par exclusion de tout fatalisme externe (*De induratione cordis Pharaonis*; *De divina lege*; *Testimonia*). On trouve les questions plus directement trinitaires et christologiques dans le *De Trinitate* et dans le *Libellus fidei* envoyé au pape Innocent Ier.

I. a) *De natura* (fragments incomplètement réunis par J. Garnier : PL 48, 590-606 et 44, 247-290; par Brückner, *Quellen*, 60-64) et par Urba et Zycha (CSEL 50, 231-299 [1913]).

De libero arbitrio (fragments III dans PLS 1, 1539-1543, PL 48, 611-613, éd. J. Garnier); Urba et Zycha (CSEL 42 1902, 123-206).

b) *Testimonia* ou *capitula* ou *eglogae*, in PL 23, 542-550; trad. franç. in BA 21; allem. in ALG II.

De vita christiana, in PL 40, 1031-1046. Dans la tradition manuscrite, cet ouvrage est toujours attribué à Augustin sauf dans le manuscrit de Saint-Gall et dans le manuscrit 232 du Mont-Cassin : dans le premier on attribue à Pélage l'*incipit* et l'*explicit* : « *Incipit liber Pelagii heretici [...]. Explicit de vita christiana Pelagii heretici* »; dans le second on met l'*incipit* et l'*explicit* sous le nom de Fastidius, peut-être sous l'influence de Gennade qui, dans le *De viris inlustribus* 57, écrit : « *Fastidius scripsit ad Fatalem quendam De vita christiana librum.* » Dans les deux cas, il est évident qu'il s'agit toujours d'une correction. La grande différence littéraire d'avec l'*ep. ad Demetriadem* fait attribuer cet écrit, de ton très populaire, à un contemporain de Pélage.

Études : C.P. CASPARI, *Briefe*... l'attribue à Fastidius. — R.F. EVANS, *Pelagius, Fastidius and the pseudo-Augustinian « De vita christiana »* : JThSt 13 (1962) 72-98. *Expositiones*. — G. MORIN, *Le De vita christiana* : RB 15 (1898) 481-493 : *Pélage ou Fastidius* : RHE 5 (1904) 258-264 (J. BAER, *De operibus Fastidii britannorum episcopi*, Nürnberg 1902). — G. DE PLINVAL, *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage* : RPh 60 (1934) 9-42. — I. KIRMER, *Das Eigentum des Fastidius im pelagianischen Schriften*, St.-Ottilien 1938.

c) *De divina lege*, in PL 30, 105-116.

Études : J. MORRIS, JThSt 13 (1962) 72-98, *ep.* IX : « *Ego te Christianum volo esse, non monachum dici.* » (Le dénie à Pélage.)

Cependant le contenu sur la liberté, les sacrements et la polémique avec Jovinien est semblable à ce qu'on trouve dans l'*ep. ad Demetriadem*.

d) *De induratione cordis Pharaonis*, in PLS 1, 1506-1539 (éd. G. Morin). L'ouvrage a pour sous-titre : « Traité des vases d'honneur et d'ignominie. » Son auteur l'écrivit parce que, à la longue, il s'était senti provoqué (par l'Ambrosiaster ?). Il l'adresse à tous ceux qui désirent amender leur vie en rejetant le fatalisme païen selon lequel Dieu aurait créé bonnes tout un ensemble de choses, mais aussi un ensemble mauvais impossible à améliorer. L'essentiel du livre se trouve dans le n.2 : à propos de l'interprétation d'Ex 20, 5 (*Reddam peccata patrum in filios*) en 1-12; à propos du pharaon en 22-23; à propos d'Esaü et de Jacob en 13-21; à propos des vases d'honneur et d'abjection en 34-48; à propos des *praesciti* et des prédestinés en 49 sv.

Études : G. MARTINETTO, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage* : REAug 17 (1971) 83-117 : *De induratione Quaestiones 83.* — F.G. NUVOLONE-NOBILE, *Problèmes d'une nouvelle édition du « De induratione cordis Ph. »* : REAug 26 (1980) 105-117.

e) *Epistula ad Demetriadem*, dans PL 30, 15-45. Écrite après l'invasion de Rome (*Ad Dem.*, 30), elle constitue un des textes fondamentaux sur la pensée anthropologique de Pélage. Elle parle d'une « santé assurée en tant que naturelle » qu'on trouve chez tout le monde et qui préside au cœur de la forteresse de l'âme en jugeant du bien et du mal (chap. 4). En fait de vice qui pousse cette âme au mal, il n'existe rien d'autre qu'une double possibilité de choix (chap. 8). Avec la grâce de Dieu, on peut dissiper l'obscurité qui se glisse dans la nature et la pousse habituellement à pécher. La première *lex* du Christ est donc l'exemple de celui-ci lui-même. La virginité, accessible à tous, est une composante d'une vie juste ; il est possible de l'éduquer et elle mérite une récompense particulière (chap. 9-13).

Éditions : K.C. KRABBE, *Epistula ad Demetriadem de vera humilitate. A critical Text and Translation with Introduction and Commentary* : PSt 97, Washington 1965. *Augiensis* 105 de Reicheneau l'attribue à Julien d'Éclane : *Epistola Iuliani heretici ad Demetriadem virginem male sentiens de libero arbitrio.*

Études : L. VALENTIN, *Saint Prosper d'Aquitaine. Étude sur la littérature latine ecclésiastique au* V*e siècle en Gaule*, Toulouse 1900, 714-725. — M. GONSETTE, *Les directeurs spirituels de Démétriade. Épisode de la lutte antipélagienne* : NRTh 60 (1933) 783-801.

II. On peut grouper autour du *Ad Demetriadem* les écrits pélagiens sur la question de la virginité : en réaction contre Jovinien, ils approfondissent non seulement le problème de ses mérites, mais aussi son sens christologique et ecclésiologique.

a) *Epistula de castitate*, in PLS 1 1464-1505 (éd. G. Morin). La chasteté consiste en abstention de rapports sexuels, spirituels ou charnels, tant pour l'homme que pour la femme. La virginité féminine est conçue comme une manière de maintenir l'intégrité de la nature reçue lors de la création parce que cette nature implique en elle-même la norme de l'existence à venir — on ne se mariera plus — et qu'elle associe la femme au prêtre qui est engagé — dans la continence — au service de l'autel. Le rapport au Christ de celui qui est vierge est de ce type, puisqu'il repose sur une parole. Quant au mariage, il se trouve dévalué car, par rapport à la virginité, les relations sexuelles paraissent luxure animale.

Études : G. DE PLINVAL, *Pélage*, p. 44-45. — S. PRETE, *Lo scritto pelagiano De castitate è di Pelagio?* : Aevum 35 (1961) 315-322. — R.R. EVANS, *Four Letters of Pelagius*, Londres 1968, 24 ss.

b) *Ad Claudiam sororem de virginitate*, in CSEL 1, 225-250, éd. C. Halm. Halm place ce texte parmi les écrits de Sulpice Sévère, mais il est en réalité de Pélage. Son auteur critique Jovinien qui, à partir du caractère commun de la grâce baptismale, admettait l'égalité des mérites de tous. Pour Pélage, c'est dans le cadre d'une vie chrétienne déjà bien assise qu'il faut considérer une virginité dont l'Écriture et la pratique de l'Église affirment la valeur : théologiquement, c'est une forme de mariage spirituel avec le Christ qui a choisi un cœur vierge pour s'incarner. La correspondance qui existe entre la vierge et le Christ permet à celle-ci de développer en elle les traits propres à l'Église, sans tâche ni ride, en devenant pour les autres un exemple de participation à la sainteté. Cette lettre constitue un des meilleurs traités du V[e] siècle sur la virginité.

3. *Écrits ascétiques et moraux*

Ces ouvrages sont des exhortations à faire front chrétiennement et avec constance aux adversités (*Ep. ad Marcellam* ; *Ep. ad Oceanum* ; *Ep. ad virginem in exilium missam* ; *De bono constantiae* ; fragments dans Brückner, TU XV 3, 74-75). Il existe encore un traité de *De divitiis* (PLS 1, 1380-1418) qui, littérairement parlant, relève de l'exercice scolaire sur un sujet déterminé, mais qui, par son contenu et son raisonnement, est un des traités les plus radicaux du V[e] siècle sur le partage des biens. On nie toute possession des richesses aboutissant à créer une distinction entre riches et pauvres, ce qui se produit chaque fois que quelqu'un a plus que le nécessaire. L'accumulation de biens, tant immobiliers que pécuniaires, est injuste car, selon l'auteur, elle provient d'une possession injuste ou de vol. Pour prouver ses thèses, l'écrivain rappelle le comportement de Dieu qui répartit les biens spirituels, rémission des péchés, eucharistie, sanctification, sans distinction de personnes. Si tel est l'ordre spirituel au niveau supérieur, cela doit encore plus être le cas dans le domaine des biens temporels qui sont d'ordre inférieur. De plus, le pauvre n'existe que parce qu'il y a le riche. Le Nouveau Testament

propose au chrétien l'exemple du Christ qui fut pauvre. Dans ce traité, la pauvreté est entendue dans le sens de la théorie de la suffisance : ne rien posséder que ce qui est nécessaire. On ne nie pas la bonté d'une possession juste, par exemple, d'un legs transmis par les parents ; mais on considère cependant celui-ci comme une occasion de péché.

Étude : R.F. EVANS, *Four Letters of Pelagius*, Londres 1968, *De divitiis*, *Ep.* 156.

4. LA PENSÉE PÉLAGIENNE

Dans la pensée de Pélage et dans celle des partisans de sa conception de la vie chrétienne (avec leurs nuances propres), il faut distinguer trois périodes : le pélagianisme d'avant 411 (date de la première condamnation du mouvement) ; celui des années 411-418 (condamnation de Célestius en 411, synode de Diospolis, concile plénier de Carthage de 418, *Tractoria* de Zosime) ; enfin celui d'après 418, connu aussi sous le nom de semi-pélagianisme.

1. Avant 411 : « De induratione cordis Pharaoni »

Cet ouvrage de Pélage fut peut-être écrit contre l'*Ambrosiaster* et le *Quaestiones 83* d'Augustin et en réaction contre d'autres œuvres semblables de l'époque. Il reflète les polémiques internes aux cercles intellectuels chrétiens d'Italie : ceux-ci interprétaient un certain nombre de passages de l'Écriture, en particulier de Paul, en s'inspirant de l'origénisme, de la traduction latine des œuvres de Plotin, de la réaction de Jovinien contre l'ascétisme monastique tant masculin que féminin, de la persistance du fatalisme païen entretenu par les cercles manichéens où on proposait de concevoir Dieu comme créateur de deux grands groupes d'hommes : l'un, pécheur, donc destiné à la damnation, et l'autre bon, donc appelé à la vie. Pour défendre ces idées, on faisait appel à certains textes de l'Écriture : « *Reddam peccata patrum in filios* » (Is 20, 5) ; « *Ego indurabo cor pharaonis* » (Ex 7, 3) ; « *cui vult miseretur et quem vult indurat* » (Rm 2, 11) ; « *Jacob dilexi, Esau autem odio habui* » (Rm 9, 11-21) ; « *vasa honoris et vasa ignominiae* » (Rm 9, 21-24) ; enfin *praesciti* et *praedestinati* en Rm 8, 29.

Telles sont les questions que Pélage aborde dans son *De induratione cordis Pharaonis*. Il y répond en recourant non pas à l'idée de prédestination mais à celle d'un destin mérité par l'observation libre des préceptes divins. C'est-à-dire qu'il insiste sur la nature humaine : *insertum est enim in natura* (*De induratione*, 46) : « Donc ceux qu'il a connus, prédestinés, appelés, justifiés [...] sont ceux dont il a prévu qu'ils auront persévéré avec un esprit ferme en tout ce qu'ils auront eu à souffrir pour son nom. »

Études : A. SOUTER, *Pelagius' Doctrine in Relation to his Early Life* : Expositor 1 (1915) 180-182. — A. CASAMASSA, *Il pensiero di s. Agostino nel 396/397. I Tractatores divinorum eloquiorum di Retract.* I, 23, 1 *e l'Ambrosiastro*, Rome 1919. — E. BUONAIUTI, *Pelagio e l'Ambrosiastro* : RR 4 (1928) 1-17. — B. LEEMING, *Augustine, Ambrosiaster and the « massa perditionis »* : Greg 11 (1930) 58-91. — B. PIAULT, *Autour de la controverse pélagienne : « Le troisième lieu »* : RSRh 44 (1956) 481-514. — G. MARTINETTO, *Les premières réactions anti-augustiniennes de Pélage* : REAug 17 (1971) 83-117. — P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres 1972, 183-226.

2. Le pélagianisme des années 411-418

C'est le moment de la naissance et de la conclusion publique de la polémique pélagienne. Rappelons la suite des événements : la *collatio carthaginensis* de 411 contre Célestius ; le synode de Diospolis de 415 contre Pélage ; le *concilium africanum* de 417 ; le *concilium plenarium* de Carthage de 418 et la *Tractoria* du pape Zosime. Ajoutons les principaux écrits de Pélage : *Ad Demetriadem*, *Liber testimoniorum*, *De natura*, *De libero arbitrio* ainsi que les *Definitiones* de Célestin. C'est surtout à partir de cette documentation que nous tenterons de définir la pensée de Pélage. Au contact de l'Église d'Afrique qui en arrivait à mettre fin au schisme donatiste, il y eut vraiment entrée de celle-ci dans une nouvelle phase, peut-être même un développement différent de son histoire. Ce n'était plus sur le seul plan théorique, mais sur celui très concret de la pratique du pédo-baptisme que se reposaient les questions traitées dans le *De induratione cordis Pharaonis* en réaction contre le fatalisme d'origine manichéenne (le *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* d'Augustin date de 411-412). On donnait le baptême aux enfants *in remissionem peccatorum*, cela dans un contexte de traducianisme lié à l'idée qu'on se faisait de l'origine de l'âme. Ainsi l'Église d'Afrique entendait-elle contribuer à l'explication de l'incidence du péché d'Adam sur ses descendants et de la rédemption chrétienne. Pour cela, elle soulevait en particulier les problèmes de la mort du corps et de l'âme ; de l'affaiblissement de la volonté et donc de son besoin d'être

guérie par la grâce du Sauveur ; de la nécessité de la libération *per Christum* de tous les hommes, de quelque âge qu'ils soient, et de la nécessité du baptême même pour les enfants.

a) La condamnation de 411

Pélage et ses disciples, réfugiés de Rome depuis 410, poursuivaient leurs discussions romaines de l'*Induratione cordis Pharaonis* en proposant leurs conclusions sur la liberté de l'homme, une liberté qui décidait à elle seule de son propre destin. Ils s'opposaient donc à toute idée d'un traducianisme du péché d'Adam. Ils considéraient que la mort corporelle de l'homme était chose naturelle. La mort spirituelle, elle, était le propre de la liberté. La désobéissance à la loi divine était une façon d'imiter le péché d'Adam. Tout homme naît par conséquent dans les conditions où avait été créé Adam. Si donc l'Église baptise les enfants, elle le fait pour les régénérer, non pour leur remettre un péché.

Paulin, diacre de Milan qui se trouvait alors à Carthage pour régler quelques affaires de son église, systématisa alors les positions pélagiennes en les rassemblant sous six chefs d'accusation. On traduisit Célestius, qui était encore là, devant l'évêque Aurèle et le clergé de Carthage. Il répondit que les idées qu'on lui reprochait étaient celles qu'il avait apprises du prêtre romain Rufin (Mercator ACO I, V, 1, 5). Les Africains, eux, considéraient comme inadmissibles les six propositions pélagiennes incriminées : le caractère naturel de la mort d'Adam ; le fait que le péché de celui-ci n'ait été qu'une faute personnelle sans conséquence pour les autres ; l'affirmation que les enfants naissent donc comme Adam avant son péché ; l'idée que personne ne meurt en conséquence du péché d'Adam ni ne ressuscite à cause de la résurrection du Christ ; celle que l'Ancien Testament conduit au ciel tout comme le Nouveau ; enfin celle que dans l'Ancien Testament on trouve des personnes justes qui ne commirent pas de péché.

Nous possédons deux sources indépendantes de l'accusation portée en 411 contre Célestius : le *De gestis Pelagii* d'Augustin, qui cite également les actes du procès de Diospolis, traduits en latin par Marius Mercator, et le *Commonitorium super nomine Coelestii*, précisément de ce même Mercator (ACO I, V, 1, p. 66). Il semble que la source écrite de Paulin soit le *Liber de fide* de Rufin.

La condamnation de 411 resta un événement capital de la querelle pélagienne. C'est toujours à elle que tous les protagonistes se référeront ensuite : les uns pour la confirmer, les autres

pour s'en disculper. C'est dans la proposition 7 qu'on trouve le mot « impeccabilis », mot clef de la polémique ultérieure.

Sources : *De gestis Pelagii* 11, 23 Urba Zycha, CSEL 42 (1902) 76 s. — M. MERCATOR, *Commonitorium* II, ACO I, V, 1, p. 66. Le *Liber de fide* de Rufin : PL 21, 1123-1154 et PL 48, 451-488. — M.W. MILLER, *Rufini presbyteri Liber de Fide*, PSt 96, Washington 1964.

Études : F. LOOFS, *Pelagius und der pelagianische Streit* : RE XV (1904) 759. — B. ALTANER, *Der Liber De fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus des « Syrers »* : ThQ 130 (1950) 432-449 (= TU 83 (1967) 467-482). — J.H. KOOPMANS, *Augustine's first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthage* : VC 8 (1954) 149-163. — F. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contre les pélagiens et du Libellus fidei* : REAug 9 (1963) 41-49. — G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel* : Augustinus 12 (1967) 97-116. — H.I. MARROU, *Les attaches orientales du Pélagianisme* : CRI 1968, 461-472. — V. GROSSI, *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413* : Aug 9 (1969) 30-61. — G. BONNER, *Rufinus of Syria and African Pelagianism* : Augustian Studies, 1 (1970) 31-47.

b) Les événements de 411 à 418

C'est à partir des six points présentés par Paulin à Carthage que prit forme la question de l'existence du péché originel en tout homme (soulevée par les quatre premiers points), qu'on se mit à approfondir le rapport de l'Ancien et du Nouveau Testament selon la terminologie paulienne de la loi et de la grâce (5ᵉ point) et qu'on posa le problème de la possibilité réelle de pouvoir vivre sans péché (6ᵉ point), autrement dit la thèse de l'*impeccantia*. En 414, on fit parvenir à Augustin cinq propositions pélagiennes qui circulaient en Sicile (*Ep.* 156 d'Hilaire de Syracuse) ; les évêques espagnols Eutrope et Paul lui envoyèrent les *Definitiones* de Célestius touchant l'impeccabilité de l'homme (Augustin y répondit par son *De perfectione justitiae hominis*) et le *De natura* de Pélage (auquel il répliqua dans son *De natura et gratia*) sur la bonté de la nature humaine et sur la réelle possibilité dont dispose chacun de faire le bien et d'éviter le mal. Dans cet ouvrage, la grâce n'est autre chose que la loi, en ce sens que, par sa révélation, Dieu indique à l'homme ce qu'il doit faire. Mais il est de la nature de l'homme de pouvoir exécuter les préceptes divins et c'est de là que vient la différence de mérite entre les chrétiens. Pélage avait déjà appliqué ces principes au choix de la virginité dans son *Ep. ad Demetriadem*, écrite tout de suite après son départ de Rome pour l'exil.

Entre-temps, à Jérusalem, Pélage avait gagné l'amitié de l'évêque Jean. Orose, envoyé par Augustin, vint alors chez celui-ci demander des éclaircissements sur la question du baptême des enfants, sur le péché originel et sur l'*impeccantia*. N'obtenant pas ce qu'il attendait, Orose réunit les Latins exilés à Jérusalem et provoqua une rencontre avec l'évêque et le clergé local. Ils s'étaient assurés de l'aide d'un interprète, mais la réunion dégénéra en conflit entre les antiorigénistes de Jérôme et les origénistes de Pélage, transposition en Orient des querelles romaines. C'est devant l'impossibilité d'un accord qu'on se réunit à nouveau en 415 à Diospolis. Cette fois ce furent Héros d'Arles et Lazare d'Aix, évêques gaulois en exil, qui se firent les accusateurs de Pélage. Ils tentèrent de transposer sur celui-ci la condamnation proférée en 411 contre Célestius. Leur argumentation reposait essentiellement sur le *Liber testimoniorum* de Pélage : des cent soixante thèses de ce livre, on avait tiré six propositions : elles constituaient la synthèse des idées en circulation, mais dont les pélagiens refusaient souvent d'assumer la responsabilité (Jérôme, *Dial. adv. Pelag.* III, 14-16). Bien que ces idées fussent tirées d'un de ses écrits, c'est encore ce que fit Pélage. Le principal axiome qu'on lui imputait fut que « s'il le voulait, l'homme pouvait être sans péché ». Il expliqua alors que l'homme recevait de Dieu le pouvoir de s'orienter selon les commandements divins (*De gestis*, 30, 54). La *lex*, ou la révélation, est une des aides accordées par Dieu pour actualiser cette possibilité. On le lava donc des accusations lancées contre lui. Il se mit alors à expliquer de façon encore plus systématique sa pensée en écrivant le *De libero arbitrio*. Il y caractérisait le rapport grâce-liberté en faisant appel au mot *facilitas* : la grâce est pour le libre arbitre une *facilitas non peccandi*, et non une *possibilitas non peccandi*, laquelle appartient déjà à la nature humaine en tant que telle. Toutes ces précisions, celles par lesquelles à Diospolis il avait pris ses distances vis-à-vis de Célestius (*De gestis*, 14, 30), puis celles apportées dans le *De libero arbitrio*, nous montrent qu'il n'identifiait pas grâce et nature (ou libre arbitre) et qu'il ne considérait pas comme inutile la prière du chrétien ; il limitait seulement cette grâce à une provocation lancée à la volonté.

Pour sa part, Augustin avait déjà acquis la conviction qu'à Diospolis Pélage avait simplement identifié grâce et liberté (*De gestis*, 10, 22). La façon dont il réduisait la conception pélagienne de la grâce à la nature et au libre arbitre, au point de faire ainsi de Pélage un ennemi de la grâce divine (*De gestis*, 22, 46) manifeste, d'une part, l'impossibilité où on était de séparer dans la théologie pélagienne ce qui était de Pélage, ce qui était de Célestius et ce qui venait des pélagiens siciliens ou d'autres groupes proches, d'autre part, les conséquences qu'on pouvait tirer du point de vue pélagien en anthropologie chrétienne. En effet si on proposait l'*impeccantia* de l'homme comme simple possibilité théorique, c'était certainement là une idée soutenable. À Jérusalem et à Diospolis, c'est à ce niveau d'abstraction où ils étaient passés maîtres que les Orientaux comprirent Pélage et c'est pourquoi ils le lavèrent de tout chef d'accusation. Les Africains en revanche répliquaient que l'homme pélagien théorique ne relevait pas de l'histoire : il n'était concerné ni par le péché d'Adam, ni par les sacrements de l'Église, ni par la rédemption de Jésus-Christ. Les affirmations de Pélage ne s'appliquaient pas à l'histoire, donc elles étaient hérétiques. Si, en effet, on les avait mises en application, les sacrements devenaient inutiles, leur administration n'était plus que mensonge, le Rédempteur ne jouait plus aucun rôle en l'homme (conclusions déjà tirées dans le *De peccatorum meritis* de 411-412). Or quand on essayait de passer du plan théorique au plan pratique, Pélage devenait évasif, par exemple sur la question des justes de l'Ancien Testament à propos desquels il substituait l'expression de « vivre saintement et justement » à celle de « justes sans péché » (*De gestis*, 11, 26). Dans ce contexte, on comprend qu'Augustin ait accusé Pélage d'avoir à Diospolis trompé les évêques sur le fond de sa pensée (*De gestis*, 3, 8 ; 6, 10-20-22 ; 14, 30-31, etc.).

La possibilité du bien, créée en l'homme par Dieu, fondement de la perspective anthropologique pélagienne, se confondait pour Pélage avec le fait d'être l'image même de Dieu (Gn 1, 26). C'était un trait essentiel de cette ressemblance que l'homme puisse vivre sans péché et s'orienter vers l'obéissance des préceptes divins. Lors de la faute, la prévarication d'Adam n'entamait pas cette image, et ne touchait donc pas au *posse* du libre arbitre de l'homme, ni dans son corps ni dans son âme. Cependant cette faute propageait l'exemple du pécheur et de ce fait l'image de Dieu en l'homme s'en trouvait voilée. Dieu commença alors par donner une loi, puis envoya Jésus-Christ pour arracher par son exemple cette image à son engourdissement : un exemple qui venait donc provoquer la liberté appelée à choisir d'elle-même les préceptes du Seigneur. Pélage appelait alors *correctorium* de l'image la *lex* de l'Ancien Testament, et grâce donnée à l'homme l'exemple de Jésus-Christ (*De induratione*, 3 ; 5 ; 4, 8 ; 11 ; 34 ; *De malis*

doctoribus, 18, 2; *De lib. arb.*, fram. 3 : PLS 1, 1543; *De vita christiana*, 14 : PLS 1, 1044; *De castitate*, 6, 2 : PLS 1, 1474; *De virginitate*, 7 : CSEL 1, 234; *Ad Demetriadem* 23, un texte fondamental pour l'anthropologie pélagienne).

En fait, la lecture en Pélage de l'image comprise comme dynamisme (Greshake), presque comme une force *trahens*, portant l'homme à choisir, n'est pas très convaincante. En développant le concept de création *de potentia Dei ordinata*, c'est plutôt dans la nature humaine reçue de la création que Pélage voyait la possibilité de choisir. Le nœud de sa pensée était dans cette théologie de la création. Cependant, son insistance sur l'*exemplum* relève bien de la saine tradition chrétienne. L'Église ne cesse de se la retransmettre. Cette transmission de quelque chose lié à quelqu'un qui le possède déjà est toujours de l'ordre de l'*exemplum*. Pélage repéra fort bien cette catégorie, mais ne fut pas aussi heureux pour montrer comment cet *exemplum* avait la force de provoquer de soi-même la liberté à se conformer vraiment à lui. Augustin vit fort bien ce déphasage et en tira toutes les conséquences en ce qui concerne tant l'exemple du Christ que celui d'Adam. L'Église d'Afrique avait déjà de son côté clarifié sa pensée sur la portée de l'exemple du Christ, avec Tertullien (*De oratione*, 4 et 8), ainsi que l'expliqua Augustin au cours de la polémique pélagienne.

Dans son *Ep. ad Innocentium* (cf. Aug. *De gratia Christi*, 30, 32) écrite au lendemain de son absolution de Diospolis, Pélage déclara que le procès intenté contre lui et contre sa pensée n'était qu'une machination calomnieuse. La réaction africaine à cette absolution conduisit en revanche au *concilium africanum*, puis au concile de Carthage de 418, enfin à la *Tractoria* de Zosime qui condamna définitivement les pélagiens.

En mai 418, les chefs d'accusation portèrent sur les sujets suivants : 1. reprise du point 1 de 411 sur la mort naturelle d'Adam; 2. points 2-4 de 411 sur le baptême des enfants avec substitution de la citation de Rm 5, 12 à 1 Co 15, 21; 3. sort des enfants morts sans baptême et distinction entre vie éternelle et Royaume de Dieu (c'est la thèse la moins notée dans les sources pélagiennes); 4-6 : la grâce nécessaire, pour observer les commandements (4), pour chaque bonne action (6), et qui n'est pas qu'aide extérieure (5); 7-9 sont contre l'*impeccantia*.

Le concile de Carthage traita donc de la question baptismale (can. 1-3); de la grâce qui n'est pas seulement *remissio* (can. 4), *revelatio* (can. 5), *creatio* (can. 6), de la possibilité de demeurer

sans péché (can. 7-9) avec toutes les conséquences qui en découlent. On peut considérer ces prises de position comme un approfondissement de la pensée de Pélage et des pélagiens, mais surtout comme celui des implications que comportait leur idée d'une grâce qui n'était plus considérée que d'un point de vue partiel. Mais le concile ne poussa pas davantage le problème du rapport liberté-grâce. Avec quelques différences de mots, la *Tractoria* de Zosime confirma les déclarations de Carthage. Les réactions à la *Tractoria* et la polémique contre Julien n'apportèrent aucun élément nouveau sinon la réflexion sur les conséquences de la thèse de la transmission du péché originel pour le mariage chrétien. Tout comme Augustin avait forcé les pélagiens à expliciter toutes les implications de leurs thèses, Julien contraignit à son tour Augustin à considérer tout ce qu'impliquait sa propre thèse de la transmission du péché originel.

Sources : OROSIUS, *Liber apologeticus contra Pelagianos* : CSEL 5, 603-664. — *Epitoma Chronicorum* : Mommsen, MGH AA IX, 385-485. — *Conventus Hierosolymitanus* : Mansi IV, 307-312. — *Concile de Diospolis* : Mansi IV, 311-320. — *De gestis Pelagii* : CSEL 42, 49-122. — In A. Brückner, *Quellen* 14-20. — In Wermelinger, Appendix II, 295-299.
Contra Iulianum I, 5, 19. I Mansi IV, 321-344. *418* : Mansi III, 810-850 (*Codex Ecclesiae Africanae*); in CCL 149, 69-73 (éd. Ch. Munier).
Le *Libellus antipelagianus* : PL 56, 497-499. — Innocent I, *Epp.* 175-177 et 181-183 (inter Aug. CSEL 44, 701-730). — *Zosime, Epp.* 2-3 : CSEL 35, 99-108; *Epp.* 1-4 : MGH epist. III 5-7; *Ep.* 12 : CSEL 35, 115-117. — *Epp.* 177 et 186. — Mansi IV, 353-358; 366-367; 371-378; 381-384 (*libellus*).
Le *Libellus fidei* : PL 48, 509-526 et 45, 1732-1736. L'*Epistula Tractoria* : PL 20, 693-695. — WERMELINGER, Appendix V, 307-308. — P. QUESNEL, Diss. XIII. *De conciliis africanis in pelagianorum causa celebratis ad obitu Innocentii papae I usque ad Zosimi adversus eosdem sententiam* : PL 56, 959-1006. Diss XIII, col. 1005-1042.

Études : J. COMELIAU, *A propos de la prière de Pélage* : RHE 31 (1935) 77-89. — H. WURM, *Studien und Texte zur Dekretaliensammlung des Dionysius Exiguus*, Bonn 1939 (sur la collection Quesnel : PL 56, 956 ss). — J. RIVIÈRE, *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption?* : RHE 41 (1946) 5-43. — F. FLOËRI, *Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel* : AugMag, II, Paris 1954, 755-761; III, 261-263. — Th. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Upsala 1957. — H.A. WOLFSON, *Philosophical Implications of the Pelagian Controversy* : Proceedings of the American Philosophical Society 103 (1959) 554-562. — A. ZUMKELLER : ALG II, 44, p. 37-47. — B. STUDER, *Sacramentum et exemplum chez saint Augustin* : RechAug 10 (1975) 87-141 (PL 56,

490 ss). — J.N.L. MYRES, *Pelagius and the End of the Roman Rule in Britain* : JRS 50 (1960) 21-36. — J. MORRIS, *Pelagian Literature* : JThSt N.S. 16 (1965) 25-60. Contre cette thèse : W. LIEBSCHÜTZ, *Did the pelagian Movement have Social Aims?* : Historia 12 (1963) 227-241. — A. DE VEER : REAug 1963, 318-319 et 1967, 146. — G. DE PLINVAL, *Points de vue récents sur la théologie de Pélage* : RSR 46 (1958) 227-236. — G. BONNER, *How Pelagian was Pelagius? An Examination on the contention of Th. Bohlin* : Studia Patristica IX (TU 94) 350-358. — A. TRAPÈ, *Verso la riabilitazione del pelagianesimo?* : Aug 3 (1963) 482-516. — G. DE PLINVAL, *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?* : REAug 19 (1973) 158-162. — G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mayence 1972.

3. Le pélagianisme postérieur à 418

La perspective anthropologique de Pélage, fondée sur la capacité de la nature de se réaliser dans la liberté, avait jeté les bases d'un schéma bien défini concernant la relation de la nature et de la grâce : celle-ci était conçue dès le départ par analogie avec la nature. Le canon 5 du concile de Carthage de 418 avait fixé que cette grâce ne se confondait pas avec la connaissance des commandements : elle est plus qu'elle car, en tant que grâce *per dominum nostrum Jesum Christum*, elle est aussi cause de l'accomplissement de la loi en plus de la connaissance. Dans l'intervention contre Pélage, l'insistance d'Augustin sur Jésus unique médiateur pour ceux qui sont justifiés, avant et après lui, fut un de ses bastions solides dans la polémique (*De pec. orig.*, 26, 30; *De nat. et gr.*, 2, 2, etc.). Cependant, argumentant *ad hominem* avec un Pélage qui parlait toujours de nature, il lui répondait en entrant dans le schéma anthropologique de la grâce, celui où celle-ci était vue selon la catégorie de nature. Il serait très intéressant de pouvoir distinguer ce qui relevait de sa réponse à son adversaire et ce qui appartenait vraiment en propre à sa pensée. Car on se trouve certainement en face de deux schèmes différents : une vision théologique de la grâce considérée à partir de la catégorie de nature (Pélage), au contraire de celle partant de la personne (pour Augustin de l'unique médiateur, Jésus-Christ), a d'importantes limites. Sa première conséquence est d'opposer nature et grâce, de mettre presque en opposition leur pouvoir. Liberté de l'homme et liberté divine entrent en concurrence. C'est de là que naquit une nouvelle polémique, toujours au sujet du rapport nature-grâce : celle qu'on a appelée la querelle du semi-pélagianisme. Elle eut comme protagonistes, d'un côté, Augustin, de l'autre, des Africains (les moines d'Hadrumète) et des Gaulois (en particulier les moines de Lérins). Ce

rebondissement du problème de la relation liberté humaine-liberté divine ne relève donc plus directement du conflit entre Augustin et Pélage-Célestin-Julien, même s'il surgit comme un corollaire de la façon qu'avait Pélage de comprendre la grâce à partir du schéma de la nature. Il s'agit d'un second problème postérieur au premier, celui-ci ayant vraiment eu sa conclusion en 418. Désormais, la réflexion se focalisait sur la question de la prédestination. Elle devait déboucher sur l'hérésie prédestinationiste condamnée au concile d'Arles de 473.

Au cours de l'histoire, on s'est complu à prendre ses distances par rapport à ce nouveau conflit. Augustin y incarnait la défense de la grâce de Dieu et Pélage celle de la liberté humaine. On se mit alors à considérer les grandes œuvres du premier avec une certaine suspicion (*De gratia et libero arbitrio*; *De correptione et gratia*; *De praedestinatione sanctorum*; *De dono perseverantiae*, etc.) : en se faisant l'avocat de l'omnipotence divine et en humiliant un homme considéré dans son impuissance, ne mettait-il pas en cause la liberté de l'homme et ne sombrait-il pas dans un excès de pessimisme et de mélancolie? Sans bien connaître Pélage, on se mit à le regarder avec une curiosité pleine de sympathie : il était le défenseur de l'homme.

En regardant les choses de plus près, on peut constater qu'au temps de cette nouvelle querelle Pélage était en train de finir ses jours dans l'oubli, et que dans les œuvres augustiniennes de l'époque du semi-pélagianisme on ne peut pas plus trouver trace d'une dichotomie entre la nature et la grâce que d'un partage du pouvoir entre les deux instances. Cette façon de voir n'appartient qu'à des esprits beaucoup moins respectueux du mystère de la liberté de l'homme et de la liberté de Dieu que ne l'était Augustin. Chez celui-ci, cette liberté divine n'est qu'*auxilium* et ne constitue pas un pouvoir par rapport à la liberté de l'homme.

On peut répartir de la façon suivante les œuvres les plus marquantes de ce rebondissement du pélagianisme :

a) *Hypomnesticon* : PL 45, 1611-1664 : un écrit qui comporte six *responsiones* sur une triple problématique : 1. Le péché originel : son existence en Adam et chez ses descendants, sa transmission, sa conséquence (la *libido*) (*resp.* 1-2 et 4-5); 2. La grâce : sa nécessité et sa gratuité, son rapport avec la liberté humaine (*resp.*, 3); 3. La prédestination : définition et nature, valeur de l'effort humain, prédestination et volonté salvifique universelle (*resp.* 6).

b) *De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem* (PL 51, 213-276), de Prosper d'Aquitaine.

c) L'ouvrage intitulé *Praedestinatus* (éd. Sirmond, PL 53, 587-672).

En ce qui concerne le baptême, on vit surgir une nouvelle erreur : celle suivant laquelle les enfants ne le reçoivent qu'en fonction de la prévision que Dieu a de leurs mérites futurs : cf. *Ep.* 225 de Prosper d'Aquitaine (CSEL 57, 2, p. 461) lequel avait considéré cette même question dans l'*Ep.* 217, 6, 29, dans le *De praed. sanct.*, 12 et 13, etc. On retrouve ce même thème dans l'*Hypomnesticon*, *resp.* V, 5. Dans la 1re *Ep.* de Fauste de Riez à Lucidus : PL 58, 835-837, une des sources du concile d'Arles, on trouve déjà la condamnation de ceux qui soutiennent qu'on ne peut se sauver pour n'avoir pas reçu les moyens de salut (4), et que le Christ n'est pas mort pour tous et ne veut pas le salut de tous (6).

Études : H. VON SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, TU 24, Leipzig 1903 (cf. CPL 243). — D. DE BRUYNE, *Sommaires antipélagiens inédits des lettres de saint Paul* : RB 39 (1927) 45-55. — E. PICKMAN, *The Mind of Latin Christendom*, Oxford 1937 (l'*Hypomnesticon*). — J.E. CHRISHOLM, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestiens*, vol. I : Introduction, Paradosis, Fribourg 1967.

Sur le concile d'Arles en 473 : MANSI VII, 1007-1012. — HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, II, 2, 908-912. — DTC 9 (1926) 1020-1024.

Bibliographie générale :

1. JÉRÔME, *Epp.* 50 ; 130 ; 133. — *In Jeremiam III-IV ; Dialogi adversus Pelagianos* I-III (PL 23, 517-618). — AUGUSTIN, *Epp. 177 et 186* en particulier. — OROSIUS, *Liber Apologeticus contra Pelagianos* : CSEL 5, 603-664. — M. MERCATOR, *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani* : ACO 1, 5, 1.

2. A. BRÜCKNER, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*, Tübingen 1906. — G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943. — J. FERGUSON, *Pelagius. A historical and theological Study*, Cambridge 1956. — R.F. EVANS, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, Londres 1968. — G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mayence 1972. — O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975 (bibliographie) : DSp 12 (1986) 2895-2936.

3. H. NORIS, *Historia pelagiana...*, Padoue 1673. — L.S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris² 1702, vol. XIII. — P. BALLERINI, *Observationes in Diss. XIII Quesnelli de conciliis Africanis contra Pelagianos* : PL 56, 1005-1042. — Fr. LOOFS, *Pelagius* : RE XV (1903) 747-774 ; Suppl. II (1913) 310-312. — P. BATIFFOL, *Saint Augustin, Pélage et le siège apostolique (411-417)* : RB 15 (1918) 5-58. — A. BERTHOUD, *La controverse pélagienne. Un conflit psychologique entre l'Orient et l'Occident* : RTP 17 (1929) 134-145. — D.M. CAPPUYNS, *L'origine des capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme* : RB 41 (1929) 156-170. — U. KOCH, *La distinzione prepelagiana tra vita eterna e regno celeste* : RR 9 (1933) 44-62. — J. JÄNTISCH, *Führt der Ambrosiaster zu Augustinus oder Pelagius ?* : Schol 9 (1934) 92-99. — M. MICHALSKI, *La doctrine christologique de Pélage* : CTh 17 (1936) 143-162. — E. DINKLER, *Pelagius* : PWK 19 (1937) 226-242. — G. DE PLINVAL, *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Fribourg 1947. — ID., *Vue d'ensemble sur la littérature pélagienne* : RELA 29 (1951) 284-294. — ID., *La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateismo* : Augustinus 1 (1956) 581-600. — B. PIAULT, *Autour de la controverse pélagienne* : RSR 44 (1956) 481-514. — J. PLAGNIEUX, *Le grief de complicité entre erreurs nestoriennes et pélagiennes d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine* : REAug 2 (1956) 391-402. — T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Acta Universitatis Uppsalensis 9, Uppsala 1957. — F.E. FOX, *Biblical Theology and Pelagianism* : JR 40 (1960) 169-181. — R. PIRENNE, *La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la grâce dans l'enseignement de la théologie morale*, Rome 1961. — S. PRETE, *Pelagio e il Pelagianesimo*, Brescia 1961. — P. MARTI, *Die Auslegungs-Grundsätze des Pelagius* : Schweizerische th. Umschau 32 (1962) 71-80. — ID., *Pelagius und seine Zeit* : *ibid.* 167-175. — ID., *Zur Ethik des Pelagius* : *ibid.* 33 (1963) 129-134. — F. REFOULÉ, *La distinction « Royaume de Dieu-Vie éternelle » est-elle pélagienne ?* : RSR 51 (1963) 247-254. — P. ANTIN, *Rufin et Pélage dans Jérôme, Prologue 1 In Hieremiam* : Latomus 22 (1963) 792-794. — M. SKIBBE, *Die ethische Forderung der patientia in der patristischen Literatur von Tertullian bis Pelagius*, Münster 1964 (diss.). — W. LIEBESCHÜTZ, *Pelagian evidence on the last period of Roma Britain* : Latomus 26 (1967) 436-477. — W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom*, Stuttgart 1971. — Y.M. DUVAL, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem : de l'arianisme à l'origénisme* : RHE 65 (1970) 353-374. — R.D. HAIGT, *Notes on the Pelagian Controversy* : Philippine Studies 22 (1974) 26-48. — J. SPEIGL, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus* : Annuarium Hist. Concil. 1 (1969) 1-15. — G. PLINVAL, Fliche-Martin, IV, 79-128. — J. SPEIGL, *Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften* : Scientia Augustiniana, Festschrift A. Zumkeller, Würzburg 1975, 137-154. — V. GROSSI, *La formula credo (in) remissionem peccatorum agli inizi della polemica pelagiana* : SP 16, TU 117, Berlin 1976, 428-442.

4. *Pélage* : A.J. SMITH, *Pelagius and Augustine* : JThSt 31 (1929) 21-35. — E. NEVEUT, *Rôle de Saint Augustin dans les controverses pélagiennes* :

DTP 33 (1930) 29-59. — A. GUZZO, *Agostino contro Pelagio*, Turin 1958. — C.B. ARMSTRONG, *St. Augustine and Pelagius as Religious Types* : ChQ 162 (1961) 150-164. — H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsprobleme. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen 1965. — J.R. LUCAS, *Pelagius and St. Augustine* : JThSt 22 (1971) 73-85. — S. KOPP, *Augustins Kampf gegen den Pelagianismus* : ALG, Schriften gegen die Semipelagianer, Würzburg 1955, 11-57. — A. MENGARELLI, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio* : Aug 15 (1975) 347-366.

CÉLESTIUS

Juriste romain, disciple de Pélage, Célestius fut avec lui le principal porte-parole des idées pélagiennes diffusées un peu partout chez les Romains réfugiés à l'étranger après la chute de la ville. Lui-même vint chercher abri à Carthage où il tenta de se faire recevoir dans le clergé local, mais où en 411 le diacre Paulin de Milan le mit en accusation sur six points précis : en particulier sur la question de savoir si la mort corporelle était naturelle ou était l'effet du péché d'Adam ; sur la retransmission du péché d'Adam à ses descendants ; sur la raison d'être du baptême des enfants. Célestius se défendit en distinguant entre questions libres et hérésies. Il répandit en Afrique un *libellus brevissimus* (Aug., *Ep.* 157, 3, 22 ; *De gestis*, 22, 46 ; *De pec. orig.*, 22, 25), mais il fut condamné. Il fit alors appel à Rome. Après 411, on ne trouve plus trace de lui en Afrique, mais on le revoit en 416 à Éphèse où il fut accueilli dans le collège presbytéral (Aug., *Ep.* 175, 1 et 176, 4) tandis qu'un peu partout on citait son nom et ses idées. On trouvait en circulation un écrit de lui intitulé *Definitiones* et un autre, anonyme, intitulé *Definitiones ut dicitur Coelestii*. Augustin réfute celui-ci dans le *De spiritu et littera*.

Au concile de Diospolis de 415, on cita certains textes de Célestius (*De gestis* 13, 29-19, 42 ; Jérôme : *Ep.* 133, 5). Innocent Ier le condamna en même temps que Pélage (*Ep.* 181-183). À Rome, en 417, le pape Zosime le réhabilita un moment (Zosime, *Ep.* 2) mais le condamna définitivement dans la *Tractoria* qu'il publia au lendemain du concile de Carthage du 1er mai 418. Prosper d'Aquitaine nous fait savoir que Célestius tenta de nouveau de se faire réhabiliter en 423-424 (*Contra Collatorem*, 21, 2). Selon les derniers renseignements qu'on a sur lui, il se serait joint au groupe de Julien d'Éclane à Constantinople avant d'en être expulsé et d'être condamné au concile d'Éphèse (22 juillet 431).

Dans la controverse pélagienne, le rôle qu'il joua fut l'équivalent de celui de Pélage. La documentation dont nous disposons parle de deux partis : du sien et de celui de Pélage, tous deux condamnés en même temps. On n'a pas encore réussi à différencier parfaitement sa pensée par rapport à celle de son compagnon et dans l'ensemble du mouvement pélagien. Si on tient compte de la façon dont, à propos d'une phrase sur la grâce, Pélage prit ses distances vis-à-vis de lui au concile de Diospolis (*De gestis*, 14, 30), de la manière dont en 411 au procès de Carthage il expliqua sa conception du baptême des enfants, et de ce qui nous reste sur l'*impeccantia* dans ses *Definitiones*, on peut penser qu'il fut encore plus radical que Pélage parce que plus soucieux de la cohérence de sa logique que de l'importance de la vie chrétienne.

Éditions : (cf. PLS 1, 1679-1704).
1. *Definitiones* : Fragments in AUGUSTIN, *De perfectione iustitiae hominis* (CSEL 42, 4-48) rassemblés par Garnier, *Diss. VI* (= PL 48, 617-622) et par Brückner, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*, Tübingen 1906, 70-78.
2. *Libellus fidei* (à Zosime) in AUGUSTIN, *De pecc. orig.* 5, 5-6, 6 et 23, 26 éd. de J. Garnier, *Diss. V* (= PL 48, 499-505) ; CSEL 42, 167-206) et de Brückner, *op. cit.*, 78-79.
3. *Autres fragments :* in AUGUSTIN, *De gestis* 13, 29-19, 42 et JÉRÔME, *Ep.* 135, 5 (= *Liber Caelestii*) ; in AUGUSTIN, *De pecc. meritis* I, 34, 63 et *Ep.* 175, 6 (= *Libellus brevissimus*) ; in AUGUSTIN, *De perfectione iustitiae hominis* 1, 1 et *De gratia Christi* 30, 32.

Sur la vie : M. MERCATOR, *Commonitorium* I et II (I = PL 48, 67-108 ; 45, 1686-1691. — E. SCHWARTZ, ACO I, V, 1, p. 5-23. — II = PL 48, 109-172 ; PL 45, 1680-1682. — E. SCHWARTZ, ACO I, V, 1, p. 65-70).

Études : G. DE PLINVAL, *Les écrits de Célestius* : BA 21 (1966) 592-593. — A.M. LA BONNARDIÈRE, *Caelestius : Prosopographie pélagienne*, in MARROU-PALANQUE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Paris 1967. — A. DE VEER, *Le dossier Célestius* : BA 22 (1975) 691-692. — DSp 12, 2891-2895.

JULIEN D'ÉCLANE

Julien d'Éclane naquit en Apulie (Aug., *Opus imp.*, 6, 18) vers 380-385 de Memorius, évêque d'un siège que nous ne connaissons pas, et de Juliana qui appartenait peut-être à une noble

famille romaine. Il épousa Titia, fille d'Emilius, évêque de Bénévent. Il devint lecteur dans l'église de son père, puis diacre en 408, époque où Augustin l'invita à Hippone (*Ep.*, 101, 4). En 416 Innocent le consacra évêque d'Aeclanum (Mercator, *Comm.*, II); il avait environ trente ans. Paulin de Nole lui envoya un épithalame pour son mariage (le *Carmen* XXV, CSEL 30, 238-344). Julien avait étudié à Rome et avait suivi à Carthage les discussions du manichéen Honorat sur l'origine de l'âme (Aug., *Opus imp.*, 5, 26). C'est avec la *Tractoria* par laquelle le pape Zosime condamnait les pélagiens qu'il acquit une notoriété pour son activité d'écrivain, d'exégète, de théologien et de polémiste. Il écrivit en effet deux lettres au pape (Aug., *Opus imp.*, 1, 18) dont une circula dans toute l'Italie. Il y demandait des explications avant de signer la *Tractoria*. Le pape Zosime n'accéda pas à sa requête et le condamna en même temps que dix-huit autres évêques italiens qui s'étaient refusés à souscrire à son texte (Aug., *Contra Julianum*, 3, 1, 4; M. Mercator, *Commonitorium* I-II; ACO I, V, 1 p. 20 et 68). Julien se tourna alors vers le *comes Valerius* de Ravenne qui renvoya sa requête à Augustin. Celui-ci répondit par son *De nuptiis et concupiscentia*.

En réaction contre ce texte, Julien écrivit quatre livres *Ad Turbantium* au cours de l'été 418 (Aug., *Opus imp.*, 1, 10 et *Ep.* 200). Il fut alors exilé en Orient. Il ne réussit pas à s'y fixer définitivement et revint en Sicile où il vécut de son travail de professeur. Il écrivit les huit livres *Ad Florum* où il reprit contre Augustin ses accusations de manichéisme déjà contenues dans le *Ad Turbantium* et donna libre cours à sa rancœur contre tous.

Prosper d'Aquitaine nous fait savoir qu'en 439, sous Sixte III, il fit une tentative pour rentrer dans la communion de l'Église (*Chronicon*, PL 51, 598), mais on la repoussa sur le conseil du diacre Léon (le futur pape Léon le Grand). Ce que confirme une information de Quodvultdeus selon laquelle Léon « élimina les manichéens et les pélagiens, et surtout Julien » (*Liber promissionum*, 4, 6).

1. SES ÉCRITS

1. La réponse à la Tractoria. Julien avait rédigé deux lettres. Marius Mercator écrivit une réfutation de l'une d'elles (ACO I, V, 1, p. 11-12); Brückner, *Turbantius*, 108-109). Il en ressort que Julien y expliquait à titre d'exemple le rapport d'Adam

à ses descendants et du Christ aux chrétiens et qu'il tirait les conséquences de ses principes en niant que les enfants naissent sous la domination du péché, en affirmant que la mort n'était rien d'autre qu'un phénomène naturel et que la mort de l'âme (*tradux peccati*) n'existait que pour ceux qui suivaient le mauvais exemple d'Adam.

2. Libri IV ad Turbantium (Brückner, *Turbantius*, 24-76) fut la réponse de Julien à l'ouvrage *De nuptiis et concupiscentia* d'Augustin. Julien avait précédemment expliqué à *comes* Valerius les conséquences qui résulteraient en matière de mariage chrétien de l'acceptation du point de vue africain sur le *tradux peccati*. Valerius avait retransmis la lettre à Augustin qui avait répliqué au printemps 419 en envoyant à Ravenne et à Rome son ouvrage *De nuptiis et concupiscentia* (Aug., *Ep.* 194, 1). L'été de la même année, Julien répliqua avec ses quatre livres à Turbantius en objectant qu'Augustin ouvrait définitivement la voie à un manichéisme camouflé, en protestant en outre qu'on obligeait des gens aussi qualifiés que les célestiens et les pélagiens à vivre dans un climat de peur et de répression (en juin 419 il y avait eu publication d'un nouvel édit de condamnation des pélagiens). Lui-même ne voyait pas où trouver des juges compétents pour dirimer le débat. Il affirmait enfin qu'avec les thèses d'Augustin on mettait même en question la bonté de la création et la justice de Dieu (Aug., *Contra Jul.*, II, 10, 34 et 36; III, 1, 2; V, 1, 4).

3. Les lettres à Rufus de Thessalonique et aux Romains (Brückner, *Turbantius*, 109-113). Elles datent de 419. Augustin y répliqua par son ouvrage *Contra duas epistolas pelagianorum*.

a) L'*Ep. ad Romanos* (PL 48, 505-507, attribuée à Célestius) repousse l'idée que le péché d'Adam aurait affaibli la nature et la liberté et provoqué une incapacité de faire le bien. La liberté garde tout son pouvoir d'accomplir celui-ci, même s'il faut ajouter que c'est avec l'aide de la grâce divine.

b) L'*Ep. ad Rufum* répète l'accusation de manichéisme lancée contre l'idée africaine que la nature humaine aurait été rendue pécheresse par Adam et contre la négation de la sainteté dans l'Ancien Testament. Il en appelle à une conception correcte de la création en refusant la coexistence de la grâce et du péché; il repousse le baptême des enfants en tant que preuve du péché originel, car nous aurions bien hérité de la mort d'Adam, mais

non de sa faute, et il refuse de voir la grâce se réduire à un *fatum* inévitable.

4. Libri VIII ad Florum (Brückner, TU XV, 3, p. 49-51). Dans cet ouvrage, il exprime tout son ressentiment contre Augustin qui entend résoudre la question pélagienne par la force et non par la raison. Julien était alors en Sicile et pour vivre il en était réduit à enseigner (Quotvultdeus, *Dimidium temporis*, VI, 12). Cet écrit qui n'est fait que d'aigreur ne nous apprend rien de nouveau.

5. L'œuvre exégétique (Commentaire des petits prophètes et de Job). L'exégèse de Julien tranche sur celle de la tradition typologique en mettant au premier plan l'apport de la raison à la compréhension des Écritures. Il traduisit le *Commentaire sur les Psaumes* de Théodore de M. (CPL 777).

2. SA PENSÉE

On a pris en considération les écrits de Julien à cause de son style, de sa langue, de ses modèles littéraires. Les critiques voient en lui l'écrivain capable d'adapter l'*elocutio* aux nécessités du moment et au genre littéraire exigé par les circonstances. Toutes ces études, appuyées sur le *Ad Florum*, œuvre qu'on reconnaît unanimement comme la sienne (Baxter, Morin, Vaccari, Plinval, Cipriani), lui ont aussi fait attribuer le commentaire des petits prophètes, de Job et des psaumes. On a noté leur importance en matière d'exégèse, en particulier à propos de la Bible dont il s'est servi, un texte peut-être proche des cercles d'Aquilée.

Après la *Tractoria* du pape Zosime, c'est en fonction de la polémique qu'il a développé sa pensée et sa méthode théologique. Par rapport à Célestius et Pélage, il n'apporte aucune idée vraiment nouvelle. Il tombe dans la monotonie à force de répéter que la façon dont Augustin défend le péché originel est une reviviscence du manichéisme. Il oppose toujours à cet adversaire les conséquences qui découlent de sa conception de ce péché, surtout en ce qui concerne l'intelligence du mariage : celui-ci cesserait d'être un bien pour n'être plus que le moyen de transmettre la faute. Julien défend donc la concupiscence comme un bien naturel : elle n'est mauvaise que dans ses excès, mais non pas en tant que dysfonctionnement introduit par le péché originel (thèse d'Augustin).

Son apport fut avant tout d'ordre méthodologique. Il admettait lui aussi que tout débat théologique comportait trois références : l'Écriture, la *ratio* et l'autorité des saints personnages (*Contra Jul.*, I, 7), mais il mettait au premier plan la raison. C'est elle qui tranche de tout et ses arguments (arguments intrinsèques) valent tous les arguments extrinsèques que sont l'Écriture et la tradition. Dans le *Ad Florum*, dans la discussion sur le péché originel, on voit à l'évidence l'utilisation rhétorique de cette distinction entre autorité intrinsèque et extrinsèque. Dans la première partie de son ouvrage, entièrement philosophique, l'auteur confronte les concepts de justice et de faute ; puis, après les avoir définis et analysés, il conclut à l'absurdité de l'idée augustinienne de péché. Dans la seconde partie, il examine ce que sont les preuves extrinsèques fournies par les passages de l'Écriture : pour lui, elles ne prouvent pas l'existence du péché originel. En fait de saints personnages il ne cite tout au long de la controverse que Basile (deux fois) et Jean Chrysostome (une fois) (Aug., *Contra Jul.*, I, 5-6). Pour lui tout est vraiment subordonné au jugement de la *ratio*. Il écrit : *Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare* (Aug., *Opus imp.*, II, 16) et il déclare à propos des épîtres de Paul : « Nous ne confessons la sainteté des écrits de Paul que pour la seule raison qu'ils sont en harmonie avec la raison, la piété et la foi » (Aug., *Opus imp.*, II, 114). Augustin rendit hommage à sa capacité dialectique en le définissant comme l'« architecte du dogme pélagien » (*Contra Jul.*, VI, 11, 36).

Julien a totalement méconnu que le primat de la raison est un présupposé de l'ordre de la connaissance logique, non de l'ordre de la connaissance en soi, et il n'a pas saisi le rapport qui existe entre Écriture et tradition, car il méconnaissait le fait que la *traditio* n'est pas seulement une autorité externe, mais la transmission même du christianisme. De Coninck CCL 88 88A (1977).

Éditions: 1. *Libri IV ad Turbantium* : CPL 774 ; *De nuptiis et concupiscentia* : PL 44, 413 ; CSEL 42, 211 ; *Opus imper. contra Julianum* : PL 45, 1049 ; *Contra Julianum* : PL 44, 641 ; *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius*, Berlin 1910, 24-76 (cf. G. Bouwman, p. 2 s).
2. *Epistolae : Ad Romanos, Contra duas ep. Pelag.* I (= *Ad Bonifacium* : PL 44, 549-572 (PL 48, 505-508); *Ad Rufum, Contra duas ep. Pelag.* II-IV : PL 44, 571-638, recueilli par J. Garnier : PL 48, 534-537 et

par Brückner, *op. cit.*, 111-113; *Ad Zosimum* : fragments recueillis par J. Garnier : PL 48 533-534; du *Liber Subnotationum* (= *Comm. adv. haeresim Pelagii*) 6, 10-13 : PL 48, 141-143; PL 45, 1738 de Marius Mercator, de E. Schwartz, ACO I, V, 1, 12 et de Brückner, *op. cit.*, 108-109, CCL 88, 396-398.

3. *Libri VIII ad Florum* : CPL 773 : fragments des livres I-VI (manquent les livres VII-VIII) in AUGUSTIN, *Opus imp. c. Julianum* : PL 45, 1049-1608; pour les trois premiers livres : M. ZELZER, CSEL 85/1 [1974]; autres fragments : A. BRÜCKNER, *Julianum von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre*, TU 15, 3, Leipzig 1897, 49-51.

4. *Dicta in quadam disputatione publica* : CPL 775[a] : fragments in M. MERCATOR, *Commonitorium* : PL 45, 147; PL 45, 1739, éd. E. SCHWARTZ in ACO I, V, 1, 13 et BRÜCKNER, *Die vier Bücher...*, p. 109. — Bouwman, p. 4, n. 6.

5. *Commentarius in prophetas minores III* : PL 21, 959-1104 (Vallarsi) parmi les œuvres de Rufin; autres fragments in Bouwman, 138-139, CCL 88, 111-329.

6. *Expositio libri Job* : CPL 777 : A. AMELLI, *Spicilegium Casinense* III, I (1887) 333-417 (PLS 1, 1571-1679) CCL 88, 1-109. — A. VACCARI, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano*, Rome 1915. — C. WEYMAN, *Der Hiobkommentar des Julianus von Aeclanum* : ThR 15 (1916) 241-248. — J. STIGLMAYR, *Der Jobkommentar von Monte Cassino* : ZkTh 43 (1919) 269-288. — ID., *Zum Jobkommentar von Monte Cassino* : ZkTh 45 (1921) 495. — A. VACCARI, *Il Commento Cassinese di Giobbe* : Misc. Amelli, Badia di Montecassino 1920, 43-51.

Études : A. BRÜCKNER, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* : TU 15, 3, Leipzig 1897. — ID., *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*, Tübingen 1906. — ID., *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius*, Berlin 1910. — G. MORIN, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum* : RB 30 (1913) 1-24. — A. D'ALÈS, *Julien d'Eclane, exégète* : RSR 6 (1916) 311-324. — C. WEYMAN, *Analecta XVI. Marius Mercator und Julianus von Äclanum* : Hist. Jahrb. 37 (1916) 77 s. — A. VACCARI, *Nuova opera di Giuliano d'Eclano* : CC 67/1 (1916) 578-593. — ID., *Il Salterio Ascoliano e Giuliano d'Eclano* : Bibl. 4 (1923) 337-355. — J. FORGET, *Julien d'Éclane* : DTC 8 (1925) 1926-1931. — A. D'AMATO, *S. Agostino e il vescovo pelagiano Giuliano* : Annuario del R. Liceo-Ginnasio P. Coletta di Avellino 1928-1929, Avellino 1930, 54-75. — A. LEPKA, *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Éclane* : RHE 27 (1931) 572-646. — A. VACCARI, *Il testo dei Salmi nel commento di Teodoro di Mopsuestia* : Bibl 23 (1942) 1-17. — J.H. BAXTER, *Notes on the Latin of Julian of Eclanum* : ALMA 27 (1951) 5-54. — M. MESLIN, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. Saint Augustin et Julien d'Éclane* : Mystique et Continence (= Études Carmélitaines) 31 (1952) 293-307. — Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum* : RSR 44 (1956) 193-218. — G. BOUWMAN, *Zum Wortschatz des Julian von Aeclanum* : ALMA 27 (1957) 141-164. — H.I. MARROU, *La canonisation de Julien d'Eclane* : Theologie aus dem Geist der Geschichte (Festschrift B. Altaner) = Hist. Jahrbuch 77 (1957) 434-437. — G. BOUWMAN, *Juliani Aeclanensis Commentarius in prophetas minores tres, Osee, Joel, Amos* : VD 36 (1958) 284-291. — ID., *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Analecta Biblica 9, Rome 1958 (fondamental). — G. DE PLINVAL, *Julien d'Eclane devant la Bible* : RSR 47 (1959) 345-366. — S. PRETE, *Nota agostiniana. Baptizare, perfundere nella polemica pelagiana* : Paidera 16 (1959) 250-252. — G.I.D. ALDERS, *L'Épître à Ménoch* : VC 14 (1960) 245-249. — F. CLODIUS, *El libre álbedrío según Julián d'Eclano* : Anales de la Facultad de Teología de Santiago (Chili) 13 (1961) 5-51; 273-287; 14 (1962) 99-134. — F. PERAGO, *Il valore della tradizione nella polemica tra s. Agostino e Giuliano d'Eclano* : Annali facoltà lettere e Filos. Univ. Naples 10 (1962-1963) 143-160. — F. REFOULÉ, *Julien d'Eclane, théologien et philosophe* : RSR 52 (1964) 42-84; 233-247. — ID., *Julien d'Eclane* : Catholicisme VI, fasc. 26 (1966) 1236-1239. — F.J. THONNARD, *L'aristotélisme de Julien d'Eclane et saint Augustin* : REAug 11 (1965) 296-304. — J. TISCHOLL, *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos* : AugL 15 (1965) 389-413. — N. GAMBINO, *Le vicende storiche della « sancta Ecclesia Aeclanensis »* : Naples 1967. — M. ABEL, *Le Praedestinatus et le pélagianisme* : RTAM 35 (1968) 5-25. — N. CIPRIANI, *Aspetti letterari dell'Ad Florum di Giuliano d'Eclano* : Aug 15 (1975) 125-167. — Y.-M. DUVAL, *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée* : REAug 24 (1978) 243-271. — N. CIPRIANI, *Echi antiapollinaristici... di G. d'Eclana*, Augustinianum 21 (1981) 373-389, DSp 12 (1986) 2902-2908.

3. OUVRAGES ATTRIBUÉS À JULIEN

1. Praedestinatus, œuvre d'un auteur anonyme du V[e] siècle, attribuée par certains à Arnobe le Jeune, par d'autres à Julien ou à quelqu'un de son cercle. Il fut édité en 1643 par J. Sirmond sous son titre actuel.

Éditions : PL 53, 583-586; 587-627 (cf. CPL 243).

Études : H. V. CHUBERT, *Der sogennante Praedestinatus* : TU 24 (NS 9), 4, Leipzig 1903. — G. MORIN, *Examen des écrits attribués à Arnobe le Jeune : textes découvertes* : Maredsous-Paris 1913, 309-324 (= RB 26 [1909] 419-432). — ID., *Études d'ensemble sur Arnobe le Jeune, ibid.* 340-382 (= RB 28 [1911] 154-190). — ID., *Un traité pélagien inédit du commencement du V[e] siècle* : RB 26 (1909) 163-188. — ID., *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum* : RB 30 (1913) 1-24. — M. ABEL, *Le Praedestinatus et le pélagia-*

nisme : RTAM 35 (1968) 5-25 (d'Arnobe). — Cf. BOUWMAN, *op. cit.*, p. 17-19.

2. *Libellus fidei* : c'est le *libellus* envoyé par les évêques du nord de l'Italie à leur métropolite d'Aquilée, Augustin, pour s'opposer à la *Tractoria* de Zosime. J.P. Bouhot a récemment apporté de nouveaux arguments contre l'attribution de ce texte à Julien.

Éditions : PL 48, 509-526 et PL 45, 1732-1736 ; CPL 778 ; cf. BOUWMAN, *op. cit.*, p. 4-5.

Études : G. MERCATI, *Il nome dell'autore del Libellus fidei attribuito a Giuliano d'Eclano*, Opere minori II, ST 77, Città del Vaticano 1937, 244-245. — J.P. BOUHOT, *Version inédite du sermon « Ad Neophitos » de s. Jean Chrysostome utilisée par s. Augustin* : REAug 17 (1971) 27-41.

3. *Summarium antipelagianum* des épîtres de Paul. D. de Bruyne l'a attribué à Julien (RB 39 [1927] 45-55).

AN(N)IEN

Au cours de la polémique pélagienne, Jérôme et Orose font allusion à un personnage qu'ils ne nomment pas mais qui aurait été à la fois le protecteur et le disciple de confiance de Pélage. Il s'agit peut-être de quelqu'un appartenant à la puissante famille romaine des Anici. Jansenius l'identifie avec Pélage lui-même. Vossius pense qu'il s'agirait d'un pseudonyme de Julien (*Historiae de controversiis quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt*, 7 vol., Leiden, 1618). Noris y voit une personne distincte (*Historia pelagiana* 1, 19). On identifie habituellement le personnage anonyme de Jérôme (*Ep.* 133 [Pélage ?] ; 138 ; 151) et d'Orose (*Liber apologeticus* 2), si ardent dans la querelle pélagienne, même s'« il ne combat pas lui-même mais dirige toute la bataille » en restant dans la coulisse (Orose, *Liber apol.*, 2) avec le diacre de Celeda Anien et avec le chronographe grec Annien dont on a gardé quelques fragments de textes. Jérôme (*Ep.* 143, 2) parle des « *libros Aniani, pseudodiaconi Celedensis* ».

On découvre Anien dans le cadre des rapports qui s'établirent en Orient entre pélagiens et Orientaux. Ce personnage se trouve aux côtés de Pélage à Diospolis, tout comme Julien sera à partir de 617 aux côtés de Théodore de Mopsueste. Culturellement, les pélagiens se situaient dans le groupe des Orientaux de l'école antiochienne. C'est dans le cercle de Julien qu'il faut chercher le traducteur du commentaire de Paul par Théodore de Mopsueste.

Études : CPL 771-772. — E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (étude et textes 173) Città del Vaticano 1953, 54-58. — ID., *Le prétendu « moine Athénée », en réalité le chronographe Annianus* : Ann. phil. hist. orientales et slaves (Mélanges H. Grégoire) 12 (1953) 177-180. — Chr. BAUR, *S. Jean Chrysostome* : Histoire littéraire, Louvain 1907, 64 ss. — H.I. MARROU-J.R. PALANQUE, *Prosopographie pélagienne, sub voce Annianus.*

On attribue avec vraisemblance à Anien la traduction des sept homélies de Jean Chrysostome sur saint Paul et celle des premières homélies du commentaire de Matthieu.

Études : H. MUSURILLO, *John Chrysostom's Homilies on Matthew and the Version of Annianus* : *Kyriakon*... J. Quasten, Münster i.W. 1970, I, 452-460. — R. SKALITSKY, *Annianus of Celeda : his Text of Chrysostom's Homilies on Matthew* : Aevum 45 (1971) 208-233.

Anien est peut-être aussi le traducteur de ce qu'on appelle l'appendice ascétique de la collection chrysostomienne des 38 homélies (voir : traductions pastorales) : *De compuctione* I-II, *De eo quod nemo laeditur nisi a seipso, Ad Theodorum* : il n'y a cependant que Cassiodore à l'attester. Il pourrait aussi être le traducteur du *De sacerdotio*.

Éditions : Cf. CPG 4400, 4305, 4308-4309, 4316. — J. DUMORTIER, *S. Jean Chrysostome*. A. THÉODORE, SCh 117 (1966) 241-322. — A.M. MALINGREY, *Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome « Quod nemo laeditur »* : SE 16 (1965) 320-354, DSp 12, 2908-2912.

Les amis d'Augustin

(PAUL) OROSE

1. SA VIE

Orose (son prénom Paulus pourrait ne pas être originel [Zangemeister CSEL 5 p. XXXI]) naquit presque certainement à Braga entre 375 et 380 (Avit de Braga, PL 41, 805 sv. l'appelle *compresbyter meus* et Gennade, *De vir. ill.*, 39, parle d'un *presbyter hispanus genere*) à une époque de réorganisation de l'Empire sous l'impulsion de l'Espagnol Théodose. Après la défaite de Valens par les Goths (378), cet empereur chrétien venait de faire de la foi nicéenne le lien obligatoire entre tous ses sujets (la constitution de Théodose est de 380, CT XVI, 1, 2), au moment où s'affirma la poussée définitive des Barbares en Occident (le nord de l'Espagne succomba en 409 et Rome en 410). Orose fut le témoin oculaire de tous ces événements et du nouvel idéal d'entente entre les peuples. Pour lui, ces Barbares ne paraissaient plus des gens à refouler au-delà des frontières de l'Empire. Il envisageait une coexistence possible avec eux à l'intérieur même de celui-ci. Ainsi l'*Urbs Roma* deviendrait-elle l'*orbis romanus* (*Hist.*, I, 1, 14) et le citoyen croyant au Christ serait en même temps romain et chrétien. L'empereur, dans le cas précis Théodose, garantie du droit et de la religion, serait protégé de Dieu et constituerait l'idéal du prince romain et chrétien. C'est dans ce contexte que nous pouvons comprendre tant le caractère propre des *Histoires* d'Orose que son intervention dans la polémique pélagienne pour défendre la tradition commune de l'Église.

Ayant eu des difficultés avec les Goths en Espagne, il s'exila en Afrique. En 414, il se présenta à Augustin avec un écrit sur les erreurs priscillianistes et origénistes répandues dans sa région (*Ad Aurelium Augustinum commonitorium de errore priscillianistarum et Origenistarum* : CSEL 18, 151-157), et son interlocuteur lui répondit l'année même (*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas liber unus* : PL 42, 669-677). Puis Augustin l'envoya à Bethléem chez Jérôme discuter de la question de l'origine de l'âme. En 415, il est présent à la réunion de Jérusalem contre Pélage, présidée par l'évêque Jean. Nous n'avons conservé d'autre témoignage de cette rencontre que celui qu'il a laissé lui-même : une empoignade déchaînée et continue certainement peu propice aux clarifications doctrinales. Jean de Jérusalem ne comprit pas l'affirmation d'Orose, lequel aurait soutenu que même sans la grâce l'homme ne saurait être sans péché (*Liber apologeticus* 7, CSEL 5, 611). Orose y traita Pélage de grenouille, de dragon répugnant à tenir soigneusement enfermé pour qu'il ne s'échappe pas (*Liber apol.*, 28 et 5). Pélage répondit à Orose *et quis est mihi Augustinus* (*Liber apol.*, 4). Devant l'impossibilité de poursuivre le dialogue, on décida d'envoyer le dossier au pape Innocent (*Mansi*, IV, 307-311). Entre-temps, Orose porte une lettre à Oceanus sur la résurrection de la chair (Aug., *Ep.* 180, 5) et prend contact avec Héros et Lazare au sujet de la controverse pélagienne (Aug., *Ep.* 175, 1). Devant l'impossibilité de revenir en Espagne à la suite des difficultés causées par les invasions barbares (S. Majoricensis, *Ep. de Judaeis* : PL 20, 733) il revient à Hippone. Il écrit alors son *Liber apologeticus contra Pelagianos* et commence les sept livres de son *Histoire contre les païens* : une comparaison du présent et du passé où il explique aux païens que les temps antiques n'étaient pas meilleurs que les temps présents et qu'on ne saurait donc reprocher aux chrétiens d'être la cause de la ruine de l'Empire.

Ce travail lui avait été confié par Augustin qui, ayant alors déjà écrit dix livres du *De civitate Dei*, demanda à Orose de rédiger un compendium de l'histoire universelle depuis les origines jusqu'à 416 pour montrer aux contemporains ce qu'avaient été les malheurs du passé. Il fallut deux ans à l'écrivain pour mener à bien cette tâche. Au vu des derniers événements de 416 qu'il mentionne, on peut conclure qu'il termina ses *Histoires* en 417. Celles-ci reflètent la tradition historiographique romaine qui célébrait les vertus supérieures, en particulier celles des anciens Romains. Le jugement positif que porte finalement Orose sur les événements dont il est le témoin n'apparaît pas aujourd'hui seulement dû à son point de vue apologétique, mais aussi au caractère positif de la situation après 410 qui ne cessait de s'améliorer surtout dans la péninsule Ibérique grâce à l'action du patricien Constance. Il faut aussi noter que l'auteur, bien qu'impliqué dans les événements qu'il rapporte, reste fidèle à l'objectivité des faits. Cela vaut aussi de son récit de la querelle pélagienne. Il est par conséquent important d'insister plus sur ce qu'il a laissé dans ses écrits que sur le ton polémique avec lequel il l'a transmise. Même sans avoir l'esprit spéculatif du théologien qui l'aurait rendu capable de percevoir toutes les conséquences

des différentes prises de position, il avait une bonne information sur la question. Son apologie évite la partialité de la personne intéressée, même si on découvre en lui un défenseur inné de la vérité chrétienne contre ses adversaires.

2. SES ÉCRITS

1. *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*

Priscillien, mort en odeur de sainteté sous l'usurpateur Maxime, avait répandu certaines idées, liées au gnosticisme et au manichéisme, contre lesquelles le concile de Tolède avait pris position en 397-400. Puis, à côté du priscillianisme, on avait vu se poser en Espagne le problème de l'origénisme. C'est contre ces deux mouvements d'idées, perçus comme opposés à la foi chrétienne, qu'écrit Orose. Augustin lui répondit par un autre livre : *Contra Priscillianistas et Origenistas* dans lequel il est beaucoup question de l'origine de l'âme et de bien d'autres choses encore.

Éditions : PL 31, 1211-1216 (Gallandi) ; PL 42, 665-670. — G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt* : CSEL 18 (1889) 149-157.

Études : J.A. DAVIDS, *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et philologica*, Rotterdam 1930.

2. *Liber apologeticus contra Pelagianos*

L'ouvrage se divise en deux parties : 1-10 est une défense contre les accusations qu'avait portées contre lui Jean, évêque de Jérusalem ; 11-13 expose et réfute la doctrine pélagienne telle qu'on peut la percevoir à travers les *Testimonia* et l'*Ep. ad Demetriadem*.

Orose présente Pélage à travers les affirmations qui circulaient dans les cercles pélagiens. Il met en même temps en lumière certains de ses défauts physiques et moraux. Il voit en lui une reviviscence du priscillianisme et de l'origénisme. Il insiste en particulier sur la question du rapport entre la possibilité qu'a l'homme de ne pas pécher et l'aide de la grâce divine : Pélage attribuait l'*impeccantia* à la volonté de l'homme ; à celle-ci il ajoutait bien une aide, venant de la grâce divine, mais à laquelle Orose ne comprenait pas grand-chose (*gratia quidem Dei adjuvante, sed mea possibilitate sum quod sum, Apol.* 11). Pélage défendait une nature humaine ayant en soi la possibilité de faire le bien (*Apol.*, 21). Orose distingue encore entre ce qui est *crimen* et ce qui est *peccatum*, autrement dit entre la faute morale et le défaut.

Sa défense contre Jean de Jérusalem laisse entendre que les autres auraient compris son idée comme une prétention que l'homme, tombé sous l'empire du péché, ne pouvait plus s'en libérer *même* avec la grâce divine (*Apol.*, 7, et 24-25). On l'accusait donc de nier la grâce de Dieu (*Apol.*, 21 : *Forte tu Dei adjutorium negas ?*). Orose avait répondu que l'aide divine était nécessaire de façon générale, mais aussi pour chaque acte particulier. Dieu l'accordait à tous, à ceux qui sont dans l'Église, mais aussi aux autres hommes (*Apol.*, 19). C'était là chose nécessaire car, depuis leur naissance, tous portaient l'*originale peccatum* d'Adam (*Apol.*, 26-27). Cette hérédité rendait alors la nature humaine malade : elle n'est pas d'elle-même péché qui produirait nécessairement le mal, mais elle est pourtant infirme (*Apol.*, 29 ; 32 : *peccamus, qui, cum infirmi sumus, de infirmitate conquerimur*).

Dans le *Liber apologeticus*, nous retrouvons les principes communs relatifs à la querelle pélagienne : le péché originel, la nécessité de l'aide divine pour tous les hommes, l'infirmité de la nature humaine (à ne pas entendre cependant en un sens manichéen, à la façon d'une substance mauvaise). Orose rappelle ces idées, les développe théologiquement et les défend avec l'énergie d'un Jérôme. Il représente certainement le point de vue de l'Église d'Afrique, et en particulier d'Augustin, sans déformer les idées pélagiennes alors en circulation. Ainsi a-t-il laissé un témoignage sur le vif de la polémique entre Pélage et ses adversaires.

Éditions : PL 31, 1173-1212 (Havercamp). — K. ZANGEMEISTER, CSEL 5 (1882) 603-664 *De natura et gratia*.

Traduction : Anglaise : R.M. GOVER, *The Liber Apologeticus of Paulus Orosius*. A translation and Commentary (Queen College of the City of New York 1969).

Études : S. PRIETO, *Paolo Orosio e o Liber Apologeticus*, Braga 1951. — J. SVENNUNG, *Zur Textkritik des Apologeticus Orosii* : Arctos 5 (1967) 135-139 (du ms. *Paris*. 16332).

3. *Historiarum adversum paganos libri I-VII*

On trouve aussi le sous-titre *adversus paganos* dans le *De civitate Dei*. D'autres titres sont plus tardifs, par exemple *De Ormesta mundi* ; *Hormesta* (cf. Wotke : RE XVIII [1939] 1195).

Dans son prologue, Orose explique qu'il a été chargé par Augus-

tin de rédiger une histoire universelle depuis les origines. Son idée de l'histoire est que, tant qu'on ne connaissait pas le christianisme, cette histoire s'était déroulée sous le signe d'une mort assoiffée de sang. La Providence divine la guide cependant et elle trouve en Rome le point d'aboutissement de son évolution. Orose opère donc une synthèse entre Rome et Jésus-Christ. Il s'agit finalement d'une histoire écrite contre les païens, mais à usage des chrétiens les fréquentant.

Dans le *Liber I*, Orose décrit le globe terrestre et raconte l'histoire du monde depuis le déluge jusqu'à la fondation de Rome; le *Lib. II* contient l'histoire de Rome jusqu'à son sac par les Gaulois, celle de la Perse jusqu'à Cyrus et celle de la Grèce jusqu'à la bataille de Cunaxa; le *Lib. III* traite de l'Empire macédonien et de Rome à la même époque; le *Lib. IV* raconte l'histoire de Rome jusqu'à la destruction de Carthage; les *Lib. V-VIII* celle qui va de la destruction de Carthage à 416.

Par la suite, on associa la lecture d'Orose à celle de saint Augustin. Puis, vers 494, l'approbation de ses sept livres contre les païens par le *Décret Gélasien* lui valut une place reconnue dans l'Église. Il devint un auteur extrêmement lu, ce que démontrent les quelque deux cents manuscrits de son œuvre que nous avons encore.

Éditions : PL 31, 663-1174 (HAVERCAMP-GALLANDI). — K. ZANGEMEISTER, CSEL 5 (1882) 1-600. — ID., editio minor (Teubner), Leipzig 1889. — I.W. RAYMOND, *Seven Books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius, translated with introduction and notes*, New York 1936. — A. LIPPOLD, *Orosio, Le storie contro i pagani*, 2 vol. s.l. (Milan) 1976 (Fondation L. Valla).

Traductions : Anglaises : I.W. RAYMOND, *op. cit.* — R.J. DEFERRARI, *Paulus Orosius, The seven books of history against the Pagans*, FC 50, Washington 1964.
Italienne : A. BARTALUCCI, in A. LIPPOLD, *op. cit.*

Bibliographie : G. FINK, *Recherches bibliogr. sur Paul Orose* : RABM 58 (1952) 295-296. — D.J.A. ROSS, *Illustrated Manuscripts of Orosius* : Scriptorium 9 (1955) 35-56. — J.M. BATELEY-D.J.A. ROSS, *A Check list of manuscripts of Orosius Historiarum adversus paganos libri septem* : Scriptorium 15 (1961) 329-334 (245 mss). — J.M. BATELEY, *King Alfred and the Latin mss of Orosius History* : Classica et Mediaevalia 22 (1961) 69-105. — L. FEURIOT, *La découverte de nouvelles gloses en vieux-breton* : CRI (1959) 186-195. — ID., *Mélanges vieux-bretons* : Études Celtiques 9 (1960-1961) 155-190. — B. SCHREYER, *Die althochdeutschen Glosen zu Orosius*, Halle 1959.

Études : J. SVENNUNG, *Orosiana, Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius* (Diss.), Uppsala 1922. — A. KLOTZ, *Beiträge zur Analyse des geographischen Kapitels im Geschichtswerk des Orosius* : Charisteria A. Rzach, Reichenberg Stipel 1930, 120-130. — R. GARCIA Y DE CASTRO, *Paulo Orosio discípulo de San Agustín* : Boletín Universidad de Granada 3 (1931) 3-28. — H.C. COFFIN, *Vergil and Orosius* : CJ 31 (1935) 235-248. — J. SCHNITZER, *Orosio e Pelagio* : Religio 8 (1937) 336-343. — H. HAGENDAHL, *Orosius und Iustinus. Ein Beitrag zur iustinischen Textgeschichte* (Acta Univer. Gotoburgensis 47), Göteborg 1941. — C. TORRES RODRIGUEZ, *Los siete libros de la Historia contra los Paganos de Paulo Orosio* : Cuadernos Estudios Gall. 3 (1948) 23-49. — G. FINK, *Paul Orose et sa conception de l'histoire* (thèse dact.), Aix-en-Provence 1951. — A. LIPPOLD, *Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius* (Diss.), Erlangen 1952. — K.A. SCHÖNDORF, *Die Geschichtstheologie des Orosius. Eine Studie zur Historia adversus Paganos des Orosius* (thèse dactylographiée) Munich 1952. — F. ELIAS DE TEJADA, *Los dos primeros filósofos hispanos de la historia, Orosio y Draconcio* : Annuario de la Hist. del Derecho Esp. 23 (1953) 191-201. — A. LIPPOLD, *Der erste punische Krieg bei Orosius* : Rhein. Museum 97 (1954) 254-286. — M.A. RAMO MOTTA CAPITAO, *Santo Agostinho na obra de Paulo Orosio* : Filosofia 1 (1954) 34-40. — C. TORRES RODRIGUEZ, *La obra de Orosio. Su Historia*, Saint-Jacques-de-Compostelle 1954. — G. FINK-ERRERA, *San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del « De civitate Dei »* : CD 167/II (1954) 455-549 (numéro spécial). — J. VAZ DE CARVALHO, *Dependera s. Agostinho de Paolo Orosio* : Revista Portug. de Filosofia 11 (1955) 142-153. — D.D MARTINS, *Paulo Orosio. Sentido universalista da sua vida e da sua obra* : *ibid.* 11 (1955) 375-385. — C. TORRES RODRIGUEZ, *La historia de Paulo Orosio* : RABM 61 (1955) 107-135. — B. LACROIX, *La importancia de Orosio* : Augustinus 2 (1957) 3-13. — T.E. MOMMSEN, *Aponius and Orosius on the Significance of the Epiphany* : Medieval and Renaissance Studies (Cornell Univ. Press), Ithaque 1959, 229-324. — ID., *Orosius and Augustine, ibid.* 325-348. — F. MASAI, *Nouveaux fragments du Paul Orose de Stavelot en écriture onciale* : Mélanges L. Herrmann, Berchem-Bruxelles 1960, 509-521 (Coll. Latomus 44). — A. FREIXAS, *La visión imperial de Paulo Orosio* : Anales Hist. antigua Buenos Aires 1959-1960 (1962) 84-98 (cf. RHE 59 (1964) 238). — M. GESINO, *El libro septimo de las Historias contra los paganos de Paulo Orosio* : *ibid.* 99-155. — H.J. DIESNER, *Orosius und Augustinus* : Acta Antiqua Ac. Hungaricae 11 (1963) 89-102. — A. MOMIGLIANO, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.* : The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 79-100. — B. LACROIX, *Orose et ses idées*, Montréal 1965. — A. HAMMAN, *Orosius de Braga et le pélagianisme* : Bracara Augusta 21 (1967) 346-355. — E. CORSINI, *Introduzione alle « Storie » di Orosio*, Turin 1968. — S. KARRER, *Der gallische Krieg bei Orosius*, Zurich 1969. — A. LIPPOLD, *Orosius christlicher Apologet und römischer Bürger* : Philologus 113 (1969) 92-105. — L. ALFONSI,

Noterelle orosiane : Aevum 44 (1970) 153-154. — A. LIPPOLD, *Griechisch-makedonische Geschichte bei Orosius* : Chiron 1 (1971) 437-455. — R.M. KLAROS, *Bamberger Orosiusfragmente des 9. Jahrh.* : Festschrift Bischoff, Stuttgart 1971, 178-197. — H.I. MARROU, *S. Augustin, Orose et l'augustinisme* : Spoleto 1970, 59-87. — J.M. BATELEY, *The relationship between geographical information in Old English Orosius and Latin other then Orosius* : Anglo-Saxon England 1 (1972) 45-62.

MARIUS MERCATOR

Marius Mercator fut un antipélagien convaincu et l'histoire l'a même assimilé à Augustin au point de lui prêter une origine africaine. Il était en fait certainement d'origine italienne et, étant donné les étroites relations qu'il avait avec la famille de Julien, relations auxquelles il fait allusion dans son *Commonitorium super nomine Coelestii*, il se peut qu'il en ait été le concitoyen. Nous n'avons que peu de renseignements sur sa vie, et ils sont tous relatifs à la polémique pélagienne. En 418, il était à Rome. Il y rencontra Célestius qui s'y trouvait alors pour défendre ses positions devant le pape Zosime, et il écrivit deux ouvrages antipélagiens qui ont été perdus et dont nous ne connaissons l'existence que parce qu'il les envoya à Augustin (Aug., *Ep.* 193). En 429, il se trouvait en Thrace dans un monastère latin et c'est là qu'il écrivit ses *Commonitoria* ou *pro memoria* sur Célestius, Pélage et Julien d'Éclane, peut-être pour le milieu ecclésiastique de Constantinople et les cercles de la cour impériale où on se préoccupait alors de la question pélagienne et nestorienne. Nous perdons toute trace de lui au moment même où le concile d'Éphèse condamnait Célestius et Nestor.

SES ÉCRITS

1. Commonitorium super nomine Coelestii : PL 48, 63-108, éd. Garnier; in ACO I, V, 1, 65-70, éd. E. Schwartz : la meilleure édition critique.

En 431 Mercator traduisit lui-même en latin cet ouvrage qu'il avait fait paraître en grec en 429 (cf. commencement du livre) : c'est un bref *memorandum (commonitorium)* des condamnations portées contre Pélage.

C. I : condamnation de Célestius à Carthage à la suite de l'initiative de Paulin avec ses six chefs d'accusation; expulsion de Constantinople, sur l'intervention d'Atticus; défense personnelle de Célestius à Rome et sa défaite.

C. II : recueil de quelques déclarations de Pélage tirées de ses écrits et de ses discours.

C. III : condamnation de Célestius et de Pélage par Innocent et Zosime, mentionnée par l'*Epistola tractoria* et réfutation de celle-ci par certains évêques, dont Julien. Le livre traite ensuite du synode de Diospolis et du synode présidé par Théodote, évêque d'Antioche.

C. IV : les positions pélagiennes de Célestius assimilées à celles de Pélage.

C. V : l'appel lancé à Julien et aux autres pélagiens pour qu'ils ne suivent pas l'exemple de Pélage et de Célestius mais se rallient au siège apostolique.

Dans cet ouvrage, il est plus question de Célestius que de Pélage. L'auteur puise ses sources dans les lettres, les *libelli*, les ouvrages et les sermons de cercles pélagiens, et les attribue à l'un ou à l'autre. Actuellement les historiens sont d'accord sur l'attribution plus sélective de tous ces textes soit à Pélage, soit à Célestius, soit à d'autres adeptes du pélagianisme. Mais le matériel que nous a conservé Mercator reflète celui qui circulait alors dans les cercles pélagiens. Si, par exemple, Mercator considère le *libellus* de Paulin comme le credo que Célestius prêchait lui-même à Carthage (*Comm.*, I, 1 et IV, 1-2), credo au sujet duquel nous ne savons en réalité rien, il n'en reste pas moins vrai qu'il y avait bien là le suc même des idées pélagiennes. Le *Commonitorium* n'est pas à prendre comme une liste exhaustive des événements relatifs à Célestius ni comme un extrait de la doctrine pélagienne, mais comme un *pro memoria* et c'est à partir de là qu'il convient de l'utiliser.

2. Commonitorium adversum haeresim Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani (Liber Subnotationum) : J. Garnier PL 48, 109-172; E. Schwartz, ACO I, V, 5-25. Cet ouvrage date d'après 430, probablement de 431. On y parle d'Augustin comme de quelqu'un de déjà mort (28 août 430), *sanctae recordationis episcopus*, et l'auteur a déjà en main l'*Opus imperfectum* de l'évêque d'Hippone.

Après une brève introduction qui rapporte les condamnations portées contre les pélagiens, la révolte de Julien et les réfutations

d'Augustin, l'auteur fait suivre en les réfutant une série d'affirmations tirées des œuvres de Julien. Ce faisant, il ne s'écarte pas beaucoup de ce que disait déjà Augustin même s'il pose un certain nombre d'affirmations personnelles.

Cet ouvrage nous fait aussi connaître l'existence d'un commentaire qu'il aurait fait de la lettre de Julien d'Éclane envoyée à Zosime (ACO I, V, 1, 12-13). Mercator y reproche à Julien de faire d'un exemple un argument concernant le rapport Adam-Christ et descendants.

Il écrivit aussi deux ouvrages, perdus par la suite, contre Théodore de Mopsueste. Dans son *Ep.* 193, Augustin écrivait : *inveni et alium adversus novos haereticos librum*; L.E. du Pin identifia ce *librum* de Mercator avec l'*Hypognosticon* (= *Hypomnesticon*) (*Nouvelles bibl. des auteurs eccl.*, t. III, Paris, 1689). Cependant l'ensemble de la problématique qu'on trouve dans les écrits de Mercator — surtout le fait que l'*Hypognosticon* parle de la libido et de la prédestination, thèmes étrangers à Mercator — ne permet pas de ratifier cette thèse (cf. ci-dessus, p. 616).

Avant 550, un moine scythe inséra les écrits de Mercator en même temps que certains autres dans le recueil connu sous le nom de *Collectio Palatina* (Pal. lat. 234 de la bibl. Vaticane). En 1924 E. Schwartz refit l'édition critique de toutes les œuvres de Mercator et nous fournit toute la documentation sur sa vie et sur ses écrits. On a aussi voulu lui attribuer les *Commonitoria* de Vincent de Lérins (R.M.J. Poirel, *Vincentii Peregrini seu alio nomine Marii Mercatoris Lirinensis Commonitoria duo*, Nancy, 1898). Cette thèse n'eut pas de suite et elle était déjà réfutée l'année suivante par K. Koch (ThQ 81 [1899] 396-434).

Éditions : PL 48, 63-172 (J. GARNIER). — E. SCHWARTZ, I, V, 1, 3-70 (la meilleure édition). — S. PRETE, *M. Mercator, Commonitoria*, Bologne 1959 (texte de Schwartz, avec notes).

Traduction : Italienne : S. PRETE, *M. Mercator, I memoriali antipelagiani*, Sienne 1960 (les deux *commonitoria*).

Études : F. VON SCHULTE, *Marius Mercator und Pseudo-Isidor* : SAW 147/7, Vienne 1904 (6 p.). — C. WEYMAN, *Marius Mercator und Julian von Aeclanum* : Hist. Jahrbuch 37 (1916) 77-78. — E. SCHWARTZ, *Die sogenannten Gegenanathematismus des Nestorius*, Munich 1922. — E. AMANN : DTC 12 (1927) 2481-2485 (cf. tables générales 2 (1967) 148). — ELTESTER : PWK 14 (1930) 1831-1835. — G. KRÜGER (A.J. WAGENMANN) : RE 12 (1930) 342-344. — A. LEPKA, *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane* : RHE 27 (1931) 572-579. — S. PRETE, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Turin 1958 . — O. WERMELINGER : DSp 10 (1980) 610-615.

QUODVULTDEUS

Quodvultdeus était diacre de l'Église de Carthage. Ami d'Augustin, il se tourna vers lui en 428 pour avoir un résumé des hérésies susceptible de lui servir pour défendre plus facilement l'Église d'Afrique contre l'erreur (*Ep.* 221 et 223 = *inter Augustinianas*). On l'identifie d'ordinaire avec l'évêque Quodvultdeus qui fut chassé de la ville en 439, lors de l'occupation de celle-ci par Genséric, et qui se réfugia près de Naples. Il portait un très vif intérêt aux questions d'idées et aux problèmes du Vᵉ siècle : pélagianisme, recherche d'une nouvelle vision globale des choses dans une société en crise. Mais ce fut avant tout un pasteur préoccupé de susciter et de maintenir la foi de ses fidèles et qui, pour cela, se consacra scrupuleusement aux charges de son ministère diaconal et épiscopal. Il mourut en exil à Naples en octobre 454.

SES ÉCRITS

L'œuvre de Quodvultdeus a été réunie en un volume publié en édition critique par R. Braun (CCL LX). Elle comprend :

1. Liber Promissionum et Praedictorum Dei;

2. Écrits homilétiques : *Contra Judaeos, Paganos et Arrianos*; *Adversus quinque haereses*; trois sermons : *De symbolo*; *De quattuor virtutibus caritatis*; *De cantico novo*; *De ultima quarta feria*; *De cataclysmo*; *De tempore barbarico I*; deux sermons : *De accedentibus ad gratiam*; *De tempore barbarico II*;

3. En appendice, les deux *Ep.* envoyées à Augustin pour un *commonitorium* sur les hérésies.

L'œuvre actuellement attribuée à Quodvultdeus, telle que nous l'avons dans l'édition du CCL, tient une place importante dans l'histoire de la recherche critique récente. Elle était jointe à un corpus du genre pastoral-homilétique et à un traité catéchético-exégétique (le *Liber promissionum*) que certains considéraient comme un tout homogène (thèse acceptée dans l'édition de Braun) et

attribuaient à un auteur unique. D'autres, en revanche, reconnaissaient qu'il y avait homogénéité de contenu mais non de style, ce qu'on devait attribuer à une pluralité d'auteurs inconnus (c'est la thèse de Simonetti reprise également dans la patrologie d'Altaner [trad. franc. Mulhouse, 1961, p. 625] et d'une certaine façon dans la CPL 401-412 qui suit les conclusions de P.D. Franses). Même si on tient compte de l'impossibilité de résoudre toutes les difficultés posées par l'attribution à Quodvultdeus, on peut de façon générale être d'accord avec les conclusions de R. Braun sur le corpus d'écrits attribués à cet auteur. Il s'agit d'un matériau catéchétique africain homogène reflétant la catéchèse baptismale de la région au Vᵉ siècle : initiation aux sacrements et rites baptismaux relatifs au symbole.

Le *Liber Promissionum et Praedictorum Dei*, connu sous le titre de *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* dans l'édition lyonnaise des œuvres de Prosper d'Aquitaine de 1539, par Sébastien Gryphe, fut écrit dans les environs de Naples (*Dimidium temporis* 12, 3 : « *apud Campaniam constitutis* ») entre 445 et 455 (*Lib.* III, 44, 28 : « *Sub Constantio et Augusta Placidia quorum nunc filius Valentinianus pius et christianus imperat* » : Galla Placidia mourut le 27 novembre 450). Déjà au VIᵉ siècle on l'attribuait à Prosper d'Aquitaine et ce n'est qu'avec G. Morin et ses successeurs (in RB 1914, 161) qu'on commença à penser à Quodvultdeus.

Il s'agit d'un recueil de *testimonia* scripturaires sur le schéma de lecture de l'histoire sainte alors en usage dans la préparation au baptême, schéma similaire à celui que présente Augustin dans son *De catechizandis rudibus* : un *iter in scripturis sacris* depuis le commencement du monde jusqu'à l'époque présente afin de faire connaître le Christ et l'Église. Dans le cadre repris d'Augustin (qui est aussi celui de Pélage), l'auteur encore plus minutieusement charpente son *iter* en divisant l'histoire en 153 chapitres (chiffre de la pêche miraculeuse) comprenant 40 chapitres *ante legem*, 40 *sub lege*, 40 *sub gratia*, 20 (la moitié de quarante *dimidium temporis*) et 13 pour la *gloria sanctorum*. Sa typologie est celle d'Augustin : les faits bibliques ont un sens spirituel plus profond relatif au Christ et à l'Église. Cet ouvrage comporte aussi des citations de poètes latins, en particulier de Virgile, interprétés chrétiennement. Nous pouvons presque considérer le *Liber Promissionum* comme un manuel pratique de catéchèse pour la *narratio* de la Bible (Ancien et Nouveau Testament) aux catéchumènes.

Éditions : (cf. CPL 413 ; PLS 3, 149) : PL 51, 733-854 (LEBRUN DES MARETTES et MANGENOT). — R. BRAUN, SCH 101-102 (1964). — ID. CCL 60 (1976) 11-223.

Traduction : Française : R. BRAUN, Quodvultdeus, *Livre des Promesses et des Prédictions de Dieu*, I-II, SCh 101-102 (1964).

1. Écrits homilétiques

Les *Sermones De Symbolo* reflètent les homélies augustiniennes du même nom. Elles portent sur la *traditio-redditio symboli* du rite baptismal. Les autres écrits dénotent la préoccupation de sauvegarder les gens du péril de l'arianisme qui, avec les invasions vandales, se faisait croissant.

Éditions : (cf. CPL 401-412 ; PLS 3, 261-262) : PL 50, 637-708 (partiellement) ; PLS 3, 261-322. — R. BRAUN, CCL 60 (1976) 227-486.

2. Epistulae

Deux d'entre elles nous sont parvenues parmi les lettres de saint Augustin, les 221 et 223. Ce sont les deux seuls écrits arrivés jusqu'à nous sous le nom de Quodvultdeus, diacre de Carthage. C'est là que celui-ci demande à l'évêque d'Hippone un *commonitorium de haeresibus*. Augustin répondit aux deux lettres (*Ep.* 222, 224).

Éditions : 221 et 223 : PL 33, 997-999 ; 1000-1001 ; CSEL 57 (1911) 442-446, 450-451. — R. BRAUN, CCL 60 (1976) 489-492.

Études : R. BRAUN, CCL 60 (1976) 512-516. — P. CAPELLE, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, Collectanea biblica latina 4, Rome 1913. — G. MORIN, *Pour une future édition des opuscules de saint Quodvultdeus, évêque de Carthage au Vᵉ siècle* : RB 31 (1914) 156-162. — P. SCHEPENS, *Un traité à restituer à Quodvultdeus* : RSR 10 (1919) 230-243 (*Liber Promissionum*). — D. FRANSES, *Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischof von Karthago*, Munich 1920. — P. SCHEPENS, *Les œuvres de saint Quodvultdeus* : RSR 13 (1923) 76-78. — KAPPELMACHER, *Echte und unechte Predigten Augustins* : WSt 49 (1931) 89-102. — A.D. NOCK, Two Notes : I) *The Asklepius and Quodvultdeus* : VC 3 (1949) 48-55. — M. SIMONETTI, *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandalica* : RIL 83 (1950) 407-424. *Acc.* I et II, *Temp. barb.* II, *Adv. V haer.* ; *De symbolo, Contra Iud. Ult. fer.*, *Catac. Temp. barb.* I). — B. BISCHOFF, *Die lateinischen Uebersetzungen und Bearbeitungen aus den Oracula Sibyllina* : Mélanges J. de Ghellinck I, Gembloux 1951, 121-147. — S. JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di S. Agostino*, Catania 1952 (p. 19 l'*Ep.* 223, l'*Ep.* 222, *De haeresibus*). — C. LAMBOT, *Critique interne et sermons de saint Augustin* : SPt 1, TU 63, Berlin 1957, 112-127. — R. BRAUN, *Un témoignage littéraire méconnu*

sur l'Abaritana provincia : RevAfricaine 103 (1959) 114-116. — H.J. DIESNER, *Zur Datierung des Briefes 220 und anderer Spätschriften Augustins* : FF 35 (1961) 281-283. — R.G. KALKMANN, *Two Sermons De Tempore barbarico attribueted to St. Quodvultdeus, Bishop of Carthage*. A study of text and attribution with translation and commentary, Cath. Univ. of America, Washington 1963. — A. LIPPOLD, *Quodvultdeus* : PWK 47 Halb. (1963) 1396-1398. — M. BOGAERT, *Sermon sur le cantique de la vigne attribuable à Quodvultdeus* : RB 75 (1965) 109-135. — P. COURCELLE, *Quodvultdeus redivivus* : REAN 67 (1965) 165-170. — M. PELLEGRINO, *Intorno a Quodvultdeus, De promissionibus et praedicationibus Dei* : RSLR 2 (1966) 240-245. — Y.M. DUVAL, *Un nouveau lecteur probable de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée, l'auteur du Liber promissionum et praedicationum Dei* : Latomus 26 (1967) 762-777. — D. AMBRASI, *Quodvultdeus* : Bibliotheca Sanctorum 12 (1968) 1335-1338. — J. LAFAURIE, *Cruces in vestibus* : Bulletin Soc. Franç. Numismatique 28 (1973) 336-340. — R. BRAUN, DSp 12 (1986) 2882-2889.

VIII

LES ÉCRIVAINS DE LA GAULE ET DE LA PÉNINSULE IBÉRIQUE

par Adalbert-G. HAMMAN

VICTRICE DE ROUEN

La vie de Victrice est connue par deux lettres de Paulin de Nole (18 et 37), qui racontent sa conversion, son élection à l'épiscopat, son gouvernement et son œuvre apostolique. Sulpice Sévère rapporte la rencontre avec Martin (*Dial.*, III, 2). Le pape Innocent lui envoya une décrétale fameuse (Jaffé 286) sur le recrutement et les vertus des clercs, qui entra dans les collections canoniques.

Selon Paulin, Victrice naquit vers 340 « aux confins de l'empire ». Fils de vétérans comme semble l'indiquer son nom, il exerça d'abord le métier des armes puis y renonça pour servir le Christ. Ordonné prêtre, il se consacra à l'évangélisation des Nerves, des Morins, qui représentent les Flandres, le Brabant et le Cambrésis. Vers 385, il devint évêque de Rouen.

Comme Martin de Tours, Victrice donna une grande impulsion à la vie spirituelle de sa communauté, construisit des églises, veilla à la discipline, favorisa la vie monastique. Vers 396, il se rendit en Grande-Bretagne, pour combattre l'arianisme. En 403, il alla à Rome pour se justifier d'accusations d'apollinarisme. Il mourut vers 410.

Cet ancien militaire avait une culture solide. De son activité littéraire nous connaissons le *De laude sanctorum*, un écrit en forme de discours qui prouve sa formation rhétorique. Il le prononça en 396 à l'arrivée du second lot de reliques, envoyées par Ambroise, Paulin et Gaudentius. Cet écrit atteste le développement et les formes de la vie religieuse et le progrès du culte des martyrs. Retrouvé au XIIIe siècle, dans un manuscrit de Saint-Gall, il fut rendu à Victrice et publié par Jean Lebeuf.

Éditions : PL 20, 443-458 (J. LEBEUF). — SAUVAGE (publié par A. Tougard), Paris 1895.

Traduction : Française : R. HERVAL, Rouen 1966.

Études : E. VACANDARD, *Saint Victrice, évêque de Rouen,* Paris² 1900. — H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs,* Paris 1912, 404-405. — A. WILMART, *Un manuscrit oublié :* RB 31 (1914-1919) 333-372. — G. BARDY, *Victrice de Rouen :* DTC XV (1950) 2954-2956. — P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *La vie ascétique à Rouen au temps de s. Victrice :* RSR 40 (1952) 90-106. — ID., *Essai sur Victrice :* Année canoni-

que 14 (1970) 1-23. — Id., *Notes, remarques, réflexions :* Mélanges Macqueron, Aix 1970, 7-20. — R. Herval, *Origines du christianisme en Gaule :* MSR 16 (1959) 47-70 ; 17 (1960) 41-80. — G. Alfroy, *Victrice de Rouen,* Paris 1962 (Faculté de Lettres). — E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* I, Paris 1964, 306-310, 383-385. — L. Musset : RHEF 62 (1973) 141-152. — J. Fontaine, *Victrice de Rouen et les origines du monachisme dans l'Ouest de la Gaule,* dans L. Musset, *Aspects du monachisme en Normandie,* Paris 1981, 9-29.

EUTROPE

Le prêtre Eutrope a vécu à la fin du IVe siècle ou au début du Ve. Il était très probablement aquitain, contemporain et ami de Paulin de Nole. Sa correspondante Gerasia était peut-être une parente de la femme de Paulin. Gennade (*De vir. ill.* 50, 49) fait mention de deux lettres, écrites par Eutrope à des vierges qui avaient été deshéritées par leurs parents, parce qu'elles étaient entrées en religion. Il loue l'élégance de la forme, la solidité du raisonnement et la profonde inspiration biblique. En partant des indications de Gennade, J. Madoz a pu reconstituer la majeure partie de son œuvre, dispersée sous divers noms (PLS 1, 527-528).

1. *L'epistula de condemnanda haereditate* (PL 30, 45-50) se trouve parmi les œuvres de Jérôme. Elle est adressée aux filles de Gerontius, Cerasia et sa sœur. Tillemont et Vallarsi l'avaient déjà restituée à Eutrope.

2. *L'epistula de vera circumcisione* (PL 30, 188-210) se trouve également parmi les œuvres de Jérôme. Elle a les mêmes destinataires que la précédente. Elles sont exhortées à la circoncision spirituelle, car la récompense vaut les plus grands sacrifices. Elle a peut-être été rédigée sous l'influence de la doctrine de Pélage.

3. *L'epistula de perfecto homine* (PL 30, 75-105) se lit également parmi les œuvres de Jérôme et parmi celles de Maxime de Turin (PL 57, 933-958). La lettre est adressée à la même Cerasia. P. Courcelle qui l'a trouvée dans un corpus pseudo-hiéronymien, jointe aux deux précédentes (BN 1688), l'a restituée à Eutrope.

Cette dernière lettre décrit les sentiments qui doivent animer un chrétien fervent : renoncement à la sagesse du monde, contemplation de la puissance de Dieu, du miracle de l'Incarnation, de la résurrection du Christ. La lettre nous informe sur les tendances spirituelles du Ve siècle : résistance à la doctrine de la résurrection corporelle, à l'ascétisme, au culte des martyrs. Elle montre l'influence de Tertullien dans la doctrine de la virginité de Marie et met en évidence le dialogue entre juifs et chrétiens.

4. *De similitudine carnis peccati.* Ce traité, découvert par G. Morin, parmi les œuvres de Pacien de Barcelone, a été attribué par G. de Plinval à Pélage. J. Madoz l'a restitué à Eutrope, attribution que courtoisement Morin lui-même a reconnue. Il s'agit d'un commentaire de Rm 8, 3, envoyé à Cerasia vers 415, qui décrit la condition physique d'Adam, de l'homme et du Christ.

Admirateur d'Ambroise, ami de Paulin, Eutrope est un écrivain de grande culture littéraire et philosophique, qui utilise une méthode d'inspiration platonicienne. La réflexion personnelle prolonge sa formation culturelle. Il imite Juvénal, cite Virgile et Cicéron, fait de nombreuses allusions aux rhéteurs et aux philosophes classiques. Sa bonne formation biblique apparaît dans sa lutte contre l'arianisme et le manichéisme, ainsi que dans les principes qui gouvernent sa vie spirituelle.

Éditions : Lettres : PL 30, 45-50 ; 75-104 ; 188-210 (Vallarsi, Venise 1766-1772) ; 57, 933-958 (B. Bruni, Rome 1784).
De similitudine carnis, G. Morin, *Études, textes...* Maredsous 1913, 107-150 = PLS 1, 529-556 et 1746-1747.

Études : A. Gruber, *Studien zu Pacianus* (Thèse), Munich 1901. — R. Kauer, *Studien zu Pacianus* (Progr.), Vienne 1902. — G. Morin, *Un traité inédit du IVe siècle de l'évêque Pacien de Barcelone :* RB 29 (1912) 1-28 ; *Études, textes...,* 81-103. — Contre la thèse de Morin : Mercati (Recension du livre de G. Morin, *Études, textes, découvertes :* ThR 14 (1915) 116). — Ph. Borleffs, *Zwei neue Schriften Pacians? :* Mnen 7 (1937) 180-192. — J. Madoz, *Herencia literaria del presbítero Eutropio :* EE 16, 1942, 27-54. — G. Morin, *Brillantes découvertes d'un jésuite espagnol et rétractation qui s'ensuit :* RHE 38 (1942) 411-417. — J. Madoz, *Vestigios de Tertulliano en la doctrina de la virginidad de María en la carta « ad amicum aegrotum. De viro perfecto » :* EE 18 (1944) 187-200. — F. Cavallera, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope :* RAM 24 (1948) 60-71. — Id., *L'épître pseudo-hiéronymienne, De viro perfecto :* RAM 25 (1949) 158-167. — P. Courcelle, *Un nouveau traité d'Eutrope, prêtre aquitain, vers l'an 400 :* REAN 56 (1954) 377-390 (*Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* 1964[3], 307-317). — A. Michel, *La culture*

en Aquitaine au Vᵉ siècle : Annales du Midi 71 (1959) 115-124. — G. DE PLINVAL, *Eutrope :* DSp 4 (1961) 1729-1931 (bibliographie). — T. MORAL, *Eutrope :* DHGE XVI (1967) 79-82.

SULPICE SÉVÈRE

Sévère lui-même nous indique son surnom de *Sulpicius* (*Ep.* 3). Sa vie nous est surtout connue grâce à Gennade (*De vir. ill.* 19) et par les lettres de son ami Paulin. Il naquit en Aquitaine vers 360 d'une famille aristocratique, fit des études classiques et juridiques à Bordeaux, où il aurait rencontré Paulin. Il commença, semble-t-il, une carrière d'avocat. Il épousa la fille d'une riche famille consulaire, qui mourut prématurément. Il abandonna alors sa carrière et se retira de la vie publique (Paulin, *Ep.* 5, 5). Il dut recevoir le baptême vers 389. Imitant son ami Paulin, il renonça au monde et à ses richesses pour mener une vie recluse sur ses terres, d'abord à Elsonne, près de Toulouse, puis dans le village de Prémillac, certainement en Aquitaine, où il se consacra à la vie spirituelle et littéraire.

Influencé par l'exemple et les conseils de Martin de Tours, qu'il alla visiter souvent, il rassembla autour de lui des amis qui menaient une vie commune, ainsi que sa belle-mère Bassula, qui l'avait encouragé dans sa résolution et soutenu de ses biens contre la volonté de son mari (*Ep.* 3 ; Paulin, *Ep.* 5, 6). Cette femme eut une profonde influence sur sa vie spirituelle.

Gennade affirme qu'il était prêtre, alors que ses contemporains le présentent comme un laïc. Il rapporte également qu'à la fin de sa vie il s'imposa un silence absolu pour se punir d'avoir frayé avec le priscillianisme. Cette ultime information est incontrôlable et partant mise en doute par les historiens, qui lui trouvent un goût de légende. Il a dû mourir entre 420 et 425.

Études : F. MOURET, *Sulpice Sévère à Primuliac,* Paris 1907. — E.C. BABUT, *Saint Martin de Tours,* Paris 1912. — L. RICAUD, *Sulpice Sévère et sa ville de Primuliac à Saint-Sever de Prustan,* Tarbes 1914. — H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère :* AB 1920, 5-136. — P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne,* Paris 1949. — *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVᵉ centenaire des débuts du monachisme en Gaule* (St. Anselmiana 46), Rome 1961. — F. GHIZZANI, *Sulpicio Severo,* Parme 1983.

SES ÉCRITS

De l'activité littéraire de Sulpice Sévère nous possédons deux livres de *Chroniques*, la *Vie de saint Martin,* trois lettres et deux livres de *Dialogues,* qui complètent la *Vie.* Les titres métriques en l'honneur de saint Martin et sept autres lettres qui lui ont été attribuées par J. Clericus sont apocryphes.

Langue et style de Sulpice Sévère sont classiques, de l'école de Salluste et de Tacite, dont il imite l'ellipse et la concision. Il évite une rhétorique fleurie et préfère aux citations bibliques les citations littéraires. En particulier dans sa *Vie de saint Martin* il est conteur plein de charme. Il sait unir la vivacité à l'observation et à l'humour, sait recourir au solécisme pour faire couleur locale. *Vie* et *Dialogues* furent un véritable succès de librairie.

Sulpice Sévère est un écrivain de métier, un humaniste raffiné moins crédule que soucieux du goût du public. Scaliger l'a appelé *ecclesiasticorum purissimus scriptor (Prol. ad De emend. Temporum).*

Éditions : PL 20 (Gallandi de Jérôme de Prato). — C. HALM, CSEL 1 (1866).

Traductions : Allemande : B. BIHLMEYER, BKW² 1914 (sans les Chroniques).
Française : HERBERT et RITON, Paris 1848-1849, 2 vol.

Études : Girolamo da Prato and his Manuscripts of Sulpicius Severus : Memoirs of the American Academy in Rome : 13 (1936) 7-66. — P. HYLTÉN, *Studien zu Sulpicius Severus,* Lund 1940 (Bibliographie). — B.M. PEEBLES, *Sulpicius Severus Writings,* New York 1949. — G. LAMPE, *Utrum Sulpicius Severus in componendis Chronicis eodem stilo usus sit atque in vita s. Martini conscribenda et in epistolis edendis necne* : Jahresbericht Kollegium Petrinum, Uhrfahr-Linz 48, 51-54, 1951-2 ; 1954-5 ; 1957-8. — J. DE WIT, *De Sulpicio Severo observationes :* VC 9 (1955) 45-49.

1. Les Chroniques

Œuvre de longue haleine, achevée vers 400. Le titre *Chroniques* est attesté par un manuscrit de la Vaticane (824), et par Gennade. Flacius, dans l'*editio princeps* l'a changé en *Sacra historia,* titre conservé par Jérôme de Prato. J. Bernays a voulu proposer comme titre authentique *A mundi exordio libri II*, sans convaincre.

Sévère a voulu tracer brièvement l'histoire du monde, depuis la création jusqu'en 400. Il se fonde essentiellement sur les textes de l'Écriture, dont il analyse le contenu avec un véritable sens

critique. Il renonce à rapporter l'histoire du Christ et des Apôtres, par respect pour les événements historiques qui y sont rapportés.

L'auteur traite de l'histoire de l'Église « après la destruction de Jérusalem, les vicissitudes du peuple chrétien, le temps de la paix qui les suivit ». Sulpice s'occupe plus de la chronologie que de la théologie ; s'il mentionne les hérésies c'est pour établir la succession des événements. Il est fort bien documenté sur l'arianisme et utilise les *Fragmenta historica* d'Hilaire (II, 35, 2). L'intérêt des *Chroniques* se corse quand il traite d'événements contemporains. Il est fort bien documenté sur le priscillianisme auquel il a été mêlé personnellement et fournit des indications particulièrement bienvenues.

Il est aisé de voir la dépendance des *Chroniques* par rapport à celle d'Eusèbe, traduite par Jérôme. Il utilise Tacite pour la persécution de Néron et la destruction de Jérusalem ; son ami Paulin pour l'activité de l'impératrice Hélène à Jérusalem (II, 33, 4 = Paulin, *Ep.* 31, 4-6). À l'exemple de Salluste et de Tacite, la phrase de Sulpice Sévère est lapidaire et ramassée. Il connaît les problèmes que comporte une transmission défectueuse des textes (I, 40, 2). Il contrôle les chiffres de la Bible, en les comparant aux données des historiens païens, en faisant preuve du sens historique et critique.

Les *Chroniques* ont été quelque peu oubliées, il n'en reste qu'un seul manuscrit (du XIᵉ s.). Elles furent réévaluées par la Renaissance. L'analyse critique du livre de Judith se présente comme un exemple rare d'analyse philologique et critique, d'allure toute moderne.

Éditions : PL 20, 95-160. — C. HALM, CSEL 1 (1886) 1-105. — A. LAVERTUJON, *La Chronique de Sulpice Sévère,* 2 vol., Paris 1896-1899 (texte, traduction et commentaire).

Traduction : Française : A. LAVERTUJON, 2 vol., Paris 1896-1899.

Études : S. PRETE, *Note storiche a Sulpicio Severo* (Chron. II, 31-32) : Paideia 8 (1953) 245-259. — ID., *I Chronica di Sulpicio Severo,* Rome 1955. — V. GRUMEL, *Du nombre des persécutions dans les anciennes chroniques :* REAug 11 (1956) 59-66. — H. MONTEFIORI, *Sulpicius Severus and Titus' Council of War :* Historia 11 (1962) 156-170 (Sulpice et Tacite). — P. HYLTÉN, *Critical Notes on the Chronica of Sulpicius Severus :* Traditio 19 (1963) 447-460. — P. SAUMAGNE, *Tacite et s. Paul :* RH 132 (1964) 67-110. — I. WEILER, *Titus und die Zerstörung des Tempels von Jerusalem :* Klio 50 (1968) 139-159. — K. VAN ANDEL, *The Christian Concept of History in the Chronicle of S.,* Amsterdam, 1976. — F. MURRU, *La concezione della storia/nei Chron. :* Latomus 38 (1979, 961/81.)

2. *Vie de Martin*

La *Vita beati Martini*, par le nombre de ses manuscrits — plus de 150 — eut une influence comparable à celle d'Antoine, écrite par Athanase. Elle semble avoir été rédigée du vivant de l'évêque, peut-être sous l'influence de Bassula, comme le témoignage d'un chrétien récemment converti à l'ascétisme. Elle a été envoyée à Paulin, en 397 (*Ep.* 11) ; à partir de 400 elle connut des additions et des retouches.

Dans sa lettre à Desiderius, Sulpice Sévère affirme que tous désiraient avoir le manuscrit, ce qui ne laisse aucun doute sur la volonté de l'auteur de donner le maximum de publicité à son écrit, pour s'opposer au mouvement anti-ascétique des évêques et des clercs de son temps.

Le biographe s'inspire des traditions classiques et d'Athanase pour souligner, comme l'a fait Jérôme pour la *Vita s. Pauli,* le merveilleux de son héros. La préoccupation apologétique est manifeste : le livre veut montrer que Martin est l'émule des plus grands saints, et même les dépasse. Peu soucieux de chronologie et de topographie, le biographe s'étend sur l'extraordinaire : les miracles du saint, flattant le goût du public jusqu'à l'excès, ce qui fit son succès en Occident comme en Orient. L'apologie préside à l'architecture du livre et le distingue de la *Vita s. Antonii.* Le panégyrique veut défendre la qualité spirituelle de son héros.

D'entrée de jeu, l'auteur expose son plan (I), puis raconte l'enfance jusqu'à la conversion. Là se lit le fameux épisode du manteau partagé en deux, aux portes d'Amiens. Puis Martin se retira de la vie militaire, en 356 (II). Il se rendit chez Hilaire de Poitiers, puis en Italie, combattit l'arianisme et fonda le monastère de Ligugé (III). Il devint évêque de Tours en une élection mouvementée. Il y vécut en moine et en thaumaturge (IV). Il se consacra à l'évangélisation des campagnes, en combattant le paganisme (V). Son effort fut soutenu par le don des guérisons, l'expulsion de démons. Il lutta sans cesse contre les œuvres de Satan (VI-VII). La conclusion présente Martin comme un maître spirituel, un ascète et un saint. Telle est la vie d'un soldat devenu moine et évêque.

L'abus du merveilleux a fait douter de la véracité du biographe. E.Ch. Babut a accusé Sulpice Sévère d'imposture et Martin de médiocrité. C. Jullian et Delehaye lui ont répondu, en faisant

la part des choses. Sulpice Sévère fut un écrivain sérieux, mais qui s'est plié à l'hagiographie telle que la concevaient ses contemporains, mêlant vérité et fiction, selon le genre littéraire en vogue à son époque.

La *Vita Martini* n'a pas seulement contribué à faire connaître l'évêque de Tours, mais aussi à promouvoir une littérature martinienne dans laquelle vont s'affirmer Paulin de Périgueux, Venance Fortunat, Grégoire de Tours. La *Vita* deviendra le parangon de l'hagiographie médiévale.

Éditions : PL 20, 159-176. — C. HALM, CSEL 1 (1866) 107-137. — J. FONTAINE, SCh 133-135 (1967-1969).

Traductions : Allemande : P. BIHLMEYER, BKV² 20, 1914.
Françaises : P. MONCEAUX, Paris 1926 (avec les dialogues et les lettres). — J. FONTAINE, SCh 133, Paris 1967-1969.
Hollandaise : C.W. MŒNNICH, *Martinus van Tours,* Amsterdam 1962 (introduction et traduction).

Études : E.CH. BABUT, *Saint Martin de Tours,* Paris (1912). — H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice Sévère :* AB 38 (1920) 5-136. — C. JULLIAN, *Remarques critiques sur les sources de la vie de saint Martin, sur la vie et les œuvres de saint Martin :* REAN 24 (1922); 25 (1923). — P. HYLTÉN, *Critical Notes on the Chronica of S.S. Appendix :* Traditio 19 (1963) 457-460. — J. LAPORTE, *Mare clausum dans Fortunat :* RELA 31 (1953), 110-111. — E. GRIFFE, *La chronologie des années de jeunesse de saint Martin :* BLE 62 (1961) 114-118. — J. FONTAINE, *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini :* Saint Martin et son temps, Studia Anselmiana 46, Rome 1961, 189-236. — ID., *Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire? :* AB 81 (1963) 31-58. — ID., *Une clé littéraire de la Vita Martini de S.S. : la typologie prophétique :* Mél. Mohrmann, Utrecht-Anvers 1963, 84-95. — J. GRIBOMONT, *L'influence du monachisme oriental sur S.S. :* Saint Martin et son temps, Studia Anselmiana 46, Rome 1961, 135-150. — H. MONTEFIORE, *Sulpicius Severus and a Life of St. Romanus, presbyter in Castro Blaviensi* (BHL 7306) : AHD 11 (1962) 156-170. — B. STUDER, *Zu einer Teufelserscheinung in der Vita Martini :* ND 13 (1963) 29-82. — P. ANTIN, *La mort de saint Martin :* RELA 66 (1964) 108-120. — F.S. PERICOLI RIDOLFINI, *Agli inizi del monachesimo gallico, La Vita Martini et la Vita Antoni :* Studi MatRer 38 (1967) 420-433. — E. GRIFFE, *En relisant la Vita Martini de S.S. :* BLE 70 (1969) 184-198. — S. PRETE, *La Vita S. Columbani di Ionas :* RSCI 22 (1968) 94-111. — A. LOYEN, *Les miracles de saint Martin et les débuts de l'hagiographie en Occident :* BLE 73 (1972) 147-157. — CL. STANCLIFFE, *S. Martin and his Hagiographer, History and Miracle in SS,* Oxford, 1983. — LUCE PIETRI, *La ville de Tours du IVᵉ siècle, naissance d'une cité chrétienne,* Rome, 1983.

3. Lettres

Trois lettres complétaient la *Vita Martini*, écrites entre 397 et 398. Celles-ci, comme l'atteste la tradition manuscrite, faisaient partie de la biographie. Toutes trois sont adressées comme la *Vie* au groupe de fervents convertis venus de l'aristocratie pour les gagner à l'idéal ascétique ; ils étaient des admirateurs de Martin, proches de Desiderius, Eusèbe, Aurelius et Bassula.

La première est adressée à Eusèbe, prêtre, disciple de Martin, puis évêque. Elle suppose la *Vita* déjà publiée (I, 1). Elle est de caractère polémique et vise les détracteurs de Martin ; elle raconte l'incendie qui avait menacé la vie du saint, épisode qui ne se lit pas dans la *Vita*.

La deuxième, de rédaction plus soignée, est adressée à Aurelius ; elle est à la fois une lettre de consolation et un panégyrique. On l'a appelée une « lettre de canonisation ». La dernière est envoyée à Bassula ; elle est plus longue, lie la vivacité au pathétique. Elle raconte le dernier voyage de Martin, sa mort, ses funérailles grandioses. Cette correspondance a servi de deuxième édition à la *Vita* et passa de l'hagiographie au panégyrique.

Éditions : PL 20, 175-188. — C. HALM, CSEL 1 (1886) 138-151. — J. FONTAINE, SCh 133 (1967) 316-344 (commentaire SCh 135, 1119-1352). — *Fragments Ep.*1 : E. BABUT, *Sur trois lignes inédites de Sulpice Sévère :* Le Moyen Age 19 (1906) 205-213. — VEDI HYLTÉN, *op. cit.*, 72-84. — M.J. MC GANN, *Sulpicius Severus and a Life of S. Romanus* (BHL) : ALMA 32 (1962) 91-94.

Traduction : Française : J. FONTAINE, *op. cit.*

4. Dialogues

Gennade a intitulé les dialogues *Consolatio Postumiani et Galli*. L'œuvre a été composée en deux (et non en trois) livres. Il est difficile de savoir si la forme littéraire choisie est historique ou fictive. L'auteur veut prouver que Martin égale, s'il ne surpasse, les ascètes les plus prestigieux de l'Égypte.

Les dialogues font le compte rendu de deux journées de conversation entre Gallus, vieux moine de Marmoutiers et disciple de saint Martin et Postumianus, un Aquitain, ami de Sulpice Sévère, grand admirateur des moines égyptiens, chez qui il a fait deux séjours, tout en préparant un troisième.

Postumianus raconte les faits des moines égyptiens, Gallus ceux de Martin, en les drapant dans le merveilleux, venu de l'Orient.

L'influence littéraire des vies des Pères du désert en particulier de saint Antoine est évidente. Sulpice Sévère prend position contre une vague de publicité venue de Bethléem et d'autres lieux. Les vicissitudes des moines origénistes, racontées selon la version de Jérôme, prennent valeur de symbole pour critiquer le comportement autoritaire et antimonastique d'un certain clergé, qui s'opposait au personnage prestigieux, saint Martin.

Éditions : PL 20, 183-222. — C. HALM, CSEL 1 (1886) 152-216.

Traductions : Française : P. MONCEAUX, Paris 1926.
Italienne : G. AUGELLO, *Da i dialoghi di S.S. :* Annali Liceo Garibaldi Palermo, 1 (1964) 239-246.

Études : M. ESPOSITO, *Un fragment des Dialogues de Sulpice Sévère : Textes et études de littérature ancienne et médiévale,* Florence 1921, 13-17. — P. GROSJEAN, *Curdonicus :* ALMA 24 (1954) 117-129. — CH. FAVEZ, *Aquitains et Gaulois chez Sulpice Sévère :* Hommages à M. Niedermann, Bruxelles 1956, 122-127. — P. ANTIN, *Curdonicus* (Sulp. S., *Dial.* 1, 27, 2) : RELA 37 (1959) 111-112.

RUSTICUS

Nous possédons une lettre de remerciement, *specimen eruditionis* d'un certain Rusticus, qui l'adresse à Eucher de Lyon qui lui avait envoyé deux de ses ouvrages. Personnage assez obscur, peut-être identique à un correspondant de Sidoine Apollinaire (*Ep.* 2, 11). Voir en lui un évêque de Narbonne comme l'a fait Wotke ne mérite que peu de confiance.

Éditions : PL 58, 489 (J. SIRMOND). — PITRA, *Analecta Sacra* II, Paris 1884. — C. WOTKE, CSEL 31 (1894) 198-199 (sur l'auteur p. XXIII-XXIV) ; PLS 3, 46-47.

HONORAT D'ARLES

Né en Gaule belge, peut-être d'une famille consulaire, Honorat reçut adolescent le baptême, renonça au monde et entreprit des pèlerinages, en Grèce, avec son frère Venance. À la mort de ce dernier, il se retira d'abord dans une grotte de l'Estérel,

puis dans l'île de Lérins, qui porte aujourd'hui son nom. Il y fonda un monastère qui attira rapidement de fortes personnalités comme Salvien, Loup, Eucher, Hilaire et qui devint un centre de rayonnement spirituel et culturel. Jean Cassien lui dédie les *Conférences* 11 et 17. Hilaire d'Arles, parent et successeur d'Honorat, dans le sermon *De vita Honorati*, parle d'une règle qu'il avait donnée à sa communauté. À la mort de Patroclus, sur l'intervention d'Eulalius, Honorat devint évêque d'Arles, en 428. Dans une île du Rhône, il fonda un monastère, rendu célèbre par son successeur, Césaire d'Arles. Il a dû mourir vers 430, le jour de l'Épiphanie, par épuisement plus que de maladie. « Sous sa conduite, dit son panégyriste, l'Église du Christ a fleuri comme précédemment avait fleuri son monastère. »

Rien de son œuvre littéraire ne nous est conservé, ni lettre ni règle. La *Vie de saint Honoratus* (BHL 3977), d'un auteur inconnu, est de date tardive.

Études : B. MUNKE, *Die Vita S. Honorati nach drei Handschriften herausgegeben,* Halle 1911. — A.C. COOPER-MARSDIN, *The History of the Islands of Lérins,* Cambridge 1914. — F. BONNARD, *S. Honorat de Lérins,* Tours 1914. — L. CRISTIANI, *Lérins et ses fondateurs,* Saint-Wandrille 1946. — S. CAVALLIN, *Vitae ss. Honorati et Hilari,* Lund 1952. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine II : L'Église des Gaules au Ve siècle,* Paris 1966, 236, 241-245 ; III : *La cité chrétienne,* Paris 1965, 236-238 ; 332-338. — P. COURCELLE, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne :* RELA 46 (1968) 379-409. — S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico,* Rome, 1978.

LEPORIUS

D'abord moine puis prêtre, Leporius, au dire de Cassien, est né à Trèves, la « capitale des Belges ». L'invasion des Barbares lui fit quitter son pays pour descendre vers le Midi, peut-être Marseille, où il se fit moine. Vers 418, il publia une étude erronée sur l'Incarnation, qui fut condamnée par Proculus, évêque de Marseille, et par un certain Cillenius.

Leporius se réfugia alors avec ses adeptes en Afrique du Nord chez Augustin, selon le conseil des évêques de Gaule (Aug. *Ep.* 219). Il y demeura et fut peut-être agrégé au clergé d'Hippone (Aug. *Ep.* 213 ; *serm.* 356). Sous l'influence d'Augustin, il écrivit une rétractation de son erreur, qui demeura célèbre : *Libellus*

emendationis sive satisfactionis ad episcopos Galliae, qui fut envoyée aux évêques de Gaule, munie de la garantie des évêques de Carthage et d'Hippone. Cet écrit fut mentionné en 430 par les moines de Constantinople, pour son orthodoxie (Genn. *De vir. ill.*, [60, 59]).

Le *Libeltus* est un document important pour la christologie. Leporius y atteste l'union hypostatique par laquelle *« sic omnia dicimus quae erant Dei transisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent. »* PL 31, 1224). L'action d'Augustin lui avait fait comprendre ce que les théologiens appelleront la communication des idiomes. Le document atteste la christologie latine au début du V[e] siècle, influencée surtout par Tertullien. Le *Libellus* est un gage d'orthodoxie auquel se réfèrent Cassien (*De inc.*, I, 5), Léon le Grand (*Ep.* 165, 6), le Ps. Athanase (*De Trin.*, PL 62, 296), Arnobius (*Conflict.*, II, 8), Jean II (*Ep.* 3) et Facundus d'Hermiane (*Prodef. trium cap.* I, 4).

Éditions : PL 31, 1221-1230 (de P. Sirmond). — P. GLORIEUX, *Prénestorianisme en Occident :* Monumenta christiana selecta, 6, Tournai 1959.

Études : A. TRAPÈ, *Un caso de nestorianismo prenestoriano en Occidente :* CD 155 (1943), 45-67. — CH. BRAND, *Le De Incarnatione Domini de Jean Cassien : contribution à l'étude de la christologie en Occident, à la veille du concile d'Ephèse,* Strasbourg 1954 (dactylographié). — B. MOREL, *De invloed van Leporius op Cassianus... :* BiNJ 21 (1960) 31-52. — F. DE BEER, *Une tessère d'orthodoxie : le Libellus emendationis :* REAug 10 (1964) 145-185 (Étude fondamentale et exhaustive). — A. CHAVASSE, *Le dossier de Leporius et le 1.X du de Trinitate pseudo-athanasien :* RB 74 (1964) 316-318. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* II, Paris 1965, 356-358. — J.L. MAIER, *La date de la rétractation de Leporius et celle du sermon 396 de s. Augustin :* REAug 11 (1965) 39-42. — J. MEHLMANN, *Tertulliani de carne Christi a Leporio monacho citatus :* SEJG 17 (1966) 290-301. — R. WEIJENBORG : *Leo der Grosse und Nestorius, Erneuerung der Fragenstellung :* Aug 16 (1976) 353-398 (nie l'authenticité sans preuves valables). — A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* Fribourg, 1979, 661-665 (bibl.).

JEAN CASSIEN

Jean Cassien est un des plus remarquables écrivains de la Gaule du V[e] siècle. Gennade de Marseille (*De vir. ill.*, 62 [61]) le dit *natione scytha*, ce qui désigne très probablement la province

romaine de la Scythia minor (l'actuelle Dobrout-Idika). C'est la thèse classique et traditionnelle de Tillemont, reprise par E. Schwartz et par H.I. Marrou, qui s'oppose à ceux qui veulent lui connaître une origine provençale ou orientale.

C'était un Latin d'une « vieille famille de propriétaires fonciers » (Marrou), profondément chrétienne ; il fut sans aucun doute appelé Jean à son baptême. Les historiens anciens l'appellent Cassien (Gennade, Cassiodore, Grégoire de Tours, le Pseudo-Gélase), ce qui pourrait être un surnom géographique, lié à sa région natale (Marrou).

Cassien reçut dans sa jeunesse une formation classique soignée. Le souvenir de Virgile l'accompagna dans le désert (*Conl.*, XIV, 12). Il connaissait parfaitement le grec et put le perfectionner encore pendant son séjour en Orient. À peine sorti de l'adolescence, Cassien, vers 380, laissa son pays, pour se rendre avec son compatriote Germain, en Palestine. Il se fixa à Bethléem, près d'un monastère pour s'initier à la vie cénobitique. Il y resta pendant deux ans puis alla faire un séjour chez les moines de l'Égypte. Il visita les *cœnobia* dans le désert de Scété, où il séjourna un certain temps près de moines célèbres comme Moïse et Paphnuce. Là se situent les *Conlationes* (X-XX).

Au bout de sept ans, Cassien retourna à Bethléem, y fit un court séjour et revint dans le désert de Scété, vers 386 ou 387. La polémique origéniste qui divisa les moines l'obligea vers 399 à quitter l'Égypte. Nous le retrouvons à Constantinople, sans doute attiré par la réputation de Jean Chrysostome, qui l'ordonna diacre (*De inc.*, VII, 31, 1).

En 404, il retourna dans sa « patrie », avec un compagnon, porteur d'une lettre du clergé de Constantinople, en faveur de l'évêque exilé, qui faisait appel au pape Innocent. Il y séjourne et se lie au futur pape Léon I[er]. Ce qui laisse supposer qu'il y demeura quelque temps. Il est difficile de savoir s'il retourna en Orient.

En 415 ou 416, nous le trouvons à Marseille où il s'établit comme prêtre et fonde deux monastères : l'un d'hommes, l'autre de femmes qu'on identifie communément avec ceux de Saint-Victor et du Saint-Sauveur. Il conseille Castor, évêque d'Apt, pour son *novellum monasterium*. Son souci est d'organiser le monachisme occidental, déjà installé à Lérins, par un retour aux traditions apostoliques. À la lumière de son expérience monastique, vécue en Orient, il cherche à adapter ce monachisme en intégrant dans le cénobitisme l'essentiel de l'anachorèse.

À Marseille, sous l'instigation de l'évêque Castor, il rédigea ses deux écrits monastiques : le *De institutis cœnobiorum*, dédié à Castor, les *Conlationes* (entre 420 et 429), puis le *De incarnatione* (vers 430). Il mourut vers 435 et fut immédiatement vénéré comme saint en Orient comme en Occident.

Études : A. HOCH, *Zur Heimat des hl. Joh. Cassianus :* ThQ 82 (1900) 43-69. — S. MERKLE, *Cassian kein Syrer : ibid.*, 419-442. — O. ABEL, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus,* Munich 1904. — A. MÉNAGER, *La patrie de Cassien :* EO 21 (1921) 330-358. — J.B. THIBAUT, *Autour de la patrie de Cassien :* EO 21 (1921) 447-488. — ID., *Étude biographique sur Jean Cassien de Serta :* Ancienne liturgie gallicane, Paris 1929, appendice (102-129). — F.J. DÖLGER, *Ausschluss der Besessenen :* AC (1933) 123-124. — M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien :* DSp II, 1937, 214-276. — E. SCHWARTZ, *Lebensdaten Kassians :* ZNW 38 (1939) 1-11. — L. CRISTIANI, *Cassien,* I-II, Paris 1946. — M. CAPPUYNS, *Cassien :* DHGE 11 (1949) 1319-1348. — M. ROTHENÄUSLER, *Cassiano Giov. :* EC III (1950) 1001-1004. — E. GRIFFE, *Cassien a-t-il été prêtre d'Antioche ? :* BLE 55 (1954) 140-145. — J.C. GUY, *Jean Cassien, vie et doctrine spirituelle,* Paris 1961. — ID., *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien ? :* StP VIII, 1965, 363-372. — A.S. CONSTANTINESCU, *Jean Cassien, scythe, pas romain :* Glasul Bisericii 23 (Bucarest 1964) 688-705. — O. CHADWICK, *John Cassian,* Cambridge 1968[2]. — F. PRINZ, *Cassiano Giovanni :* Dizionario Ist Perf. 2 (1975) 633-638. — H.I. MARROU, *La patrie de Jean Cassien : Patristique et Humanisme,* Paris 1976, 345-361. — C. TIBILETTI, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina :* Aug 17 (1977) 335-380. — PH. ROUSSEAU, *Ascetics, Anthority and the Church in the Age of Jerome and Cassien,* Oxford, 1978.

1. SES ÉCRITS

Cassien est un lettré. Son vocabulaire et sa syntaxe sont ceux d'une personne cultivée, familiarisée avec la langue grecque et qui utilise une terminologie hellénisante. Il est un écrivain à la fois suggestif, évocateur et observateur. Il sait mêler la couleur locale à ses dialogues, à ses anecdotes ; ses images sont pittoresques et son tour oratoire. La plupart de ses écrits a trait au monachisme. Il ne s'aventura en théologie qu'à la fin de sa vie et seulement en christologie.

Éditions : Bâle 1559 ; éd. CUYCK, Anvers 1578 ; éd. CIACCONI, Rome 1588. *Éditions incunables :* Gesamtkatalog der Wiegendrucke VI, Leipzig 1934, 218-221. *Opera omnia :* éd. Alard Gazet, Arras-Douai 1616 :

PL 49-50. PL 49, 11-26. — M. PETSCHENIG, CSEL 13 et 17, 1886 et 1898.

Traduction : Grecque : (*Biblioth.* PG 103, 661), cf. E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins :* SE 5 (1963) 213-214.

Études : B. CORBETT et F. MASAÏ, *L'édition Plantin de Cassien :* Scriptorium 5 (1951) 60-74. — P. CAZIER, *Cassien, auteur... :* REAug 22 (1976) 267-297.

1. De institutis cœnobiorum

C'est le premier écrit de Cassien, dédié à l'évêque Castor d'Apt, ouvrage de sa maturité, distribué en douze livres, dont la seconde partie, *De octo principalium vitiorum remediis* (V-XII) fut détachée assez rapidement. Il ne se trouve pas dans les deux plus anciens manuscrits : ceux du Mont-Cassin et d'Autun, qui sont du VII[e] siècle.

Le livre s'ouvre par la préface dédicatoire à l'évêque Castor puis traite des vices contre lesquels un moine doit lutter pour obtenir la pureté du cœur : la gourmandise (V), la luxure (VI), l'avarice (VII), la colère (VIII), la tristesse (IX), l'acedia (X), la vaine gloire (XI), l'orgueil (XII). Nous trouvons le même catalogue chez Évagre le Pontique, quelques années plus tôt (PG 40, 1272-1276). La lettre de Castor à Cassien (PL 49, 53-54, voir PLS 3, 17).

Cassien présente son livre comme une introduction à la doctrine intérieure et sublime qu'il va exposer plus tard dans les *Conlationes*, qu'il avait déjà dans l'esprit. Eucher, en Occident, a fait un épitomé des *Institutions cénobitiques* et des *Conférences*, qui aujourd'hui est perdu. Honselmann avait pensé l'avoir retrouvé dans un manuscrit de Paderborn (voir Eucher). Les *Institutions* furent traduites en grec au V[e] siècle. De cette traduction s'est fait un autre épitomé en grec (différent de celui d'Eucher) en deux livres que Photius a connu et qu'utilisa le Ps. Nil (PG 79, 1435-1472). Montfaucon en a publié le texte grec, tiré d'un manuscrit qui l'attribuait à Athanase et l'a traduit en latin (PG 28, 849-905). L'épitomé se trouve également dans le cod. Vindobonensis graec. theol. 121, dont K. Wotke a publié le commencement (Vienne 1898).

Éditions : PL 49, 43-476 (Alard Gazet). — M. PETSCHENIG, CSEL 17 (1888) 3-231. — J.C. GUY, SCh 109 (1965).

Traductions : Allemande : A. ABT H. KOHLUND, BKV, Kempten 1873. *Anglaise :* E.C.S. GIBSON, LNPF 11 2nd sér., Oxford-New York 1894 (rééd. 1973) 201-290.
Espagnole : L.M. et P.M. SANSEGUNDO, *Instituciones,* Madrid 1957.
Françaises : E. PICHERY, *Les Institutions cénobitiques,* S. Maximin 1925. — J.C. GUY, *op. cit.*
Italienne : P.M. ERNETTI, *Istituzioni dei Cenobiti,* Praglia 1956.

Études : F. DIEKAMP, *Eine moderne Titelfälschung :* RQ 14 (1900) 341-355. — S. MARSILI, *Résumé de Cassien sous le nom de Ps. Nil :* RAM 5 (1934) 241-245. — J. FROGER, *Note pour rectifier l'interprétation. Inst.* 3, 4; 6 : ALW 2 (1952) 96-102. — K. HONSELMANN, *Bruchstück von Auszügen aus Werken Cassians :* ThGL 51 (1961) 300-304. — G.H. BROWN, Manuscripta 17 (1973) 22-27.

2. Conlationes XXIV

Les *Conférences*, conçues comme complément et achèvement des *Institutions,* comprennent trois écrits distincts, liés ensemble : le premier (I-X) commandé par Castor d'Apt mort entre-temps, le deuxième (XI-XVII) adressé aux « frères » Honorat et Eucherius ; le troisième (XVIII-XXIV), aux quatre abbés de Lérins, Jovinanus, Minervius, Lentius et Théodore. Les divers chapitres suivent les étapes du séjour en Égypte.

Les *Conférences* I-IX (séjour à Scété) sont un véritable traité de la perfection : but de la vie monastique (I), la discrétion (II) présenté par l'abbé Moïse ; les trois vœux par Paphnuce (III) ; la concupiscence, chair et esprit par l'abbé Daniel (IV) ; les huit vices capitaux d'après Sérapion (V) ; le péché par Théodore (VI) ; le combat spirituel, les forces de l'esprit du mal, par Serenus (VII-VIII), l'analyse de la prière et les diverses matières de prier par Isaac (IX-X).

Les *Conférences* de la deuxième partie nous mènent en l'année 427 ; elles se réfèrent au début du voyage en Égypte et se situent à Panephysis. Y sont développés dans l'ordre chronologique : la perfection (XI), la chasteté (XII), la protection de Dieu (XIII), par l'abbé Chérémon ; la science spirituelle (XIV), les charismes et les miracles, par Nesteros (XV) ; l'amitié entre les parfaits (XVI) et les résolutions (XVII), par l'abbé Joseph.

Les *Conférences* XVIII-XX, écrites entre 428 et 429 se situent à Diolcos : les trois espèces de moines, par Piamon (XVIII), la fin de la vie cénobitique et érémitique, par l'abbé Jean (XIX) ; la pénitence et la réparation par Pinuphius (XX).

Les *Conférences* XXI-XXIV (que Petschenig situe à Panephysis) semblent appartenir au séjour à Scété : liberté intérieure (XXI), les tentations de la chair (XXII), l'impeccabilité qui n'est pas de ce monde (XXIII), exposé par Théonas, la douceur de servir Dieu (XXIV) par Abraham.

Gennade connaissait déjà l'œuvre dans son état actuel. Les trois parties ont circulé séparément d'abord puis ont été réunies, pour la première fois dans un manuscrit de Paris (*Nouv. acq. lat.* 2170) du IX[e] siècle. Les *Conférences* se présentent sous forme de dialogues, où un disciple, Germanus, parfois Cassien, pose les questions. Le chiffre 24 veut évoquer les 24 vieillards de l'Apocalypse, de manière à présenter les *Conférences* comme un hommage à l'Agneau. Elles ne se présentent donc pas comme des cours magistraux, même s'il s'agit d'entrevues avec des maîtres spirituels. Elles ne sont pas structurées selon un ordre logique : de fait, les divers moines interrogés reviennent sur des questions déjà traitées. Les *Conférences* sont le chef-d'œuvre de Cassien et vont exercer une influence profonde sur la vie monastique, en Orient comme en Occident, plus particulièrement sur saint Benoît et sur Cassiodore.

Le décret du Pseudo-Gelase a placé sur l'index du *De libris recipiendis et non recipiendis* les œuvres de Cassien, sans aucun doute à cause des *Conlationes*, en particulier du livre XIII et de son exposé sur le mensonge. Cassien, à la suite de Clément et d'Origène, de Chrysostome et d'Hilaire admet le mensonge pour éviter un dommage grave (*Conl.*, XVII, 17) ; Augustin et saint Thomas défendent la thèse opposée.

Pour atténuer les affirmations de Cassien sur la grâce, des éditeurs comme A. Gazet ont ajouté au livre XIII un chapitre 19, qui est une paraphrase de Denys le chartreux (écrite en 1450) qui adoucit le texte. Jean de Laverdin, abbé de Stella, dans sa traduction française, est le responsable de cette substitution (en 1636). La *Conférence* XXIII, 2-4 et 10-13, figure sous forme de sermon, parmi les œuvres apocryphes d'Augustin (*Ser.* 102 et 103 ; PL 39, 1941-1946).

Éditions : PL 49, 477-1321 (Alard Gazet). — M. PETSCHENIG CSEL 13 (1886).

Traductions : Allemande : A. ABT-H. KOLHUND, BKV, Kempten 1879. *Anglaise :* E.C.S. GIBSON, LNPF 11, 2nd sér., Oxford-New York 1894 (rééd. 1973) 295-545.
Espagnole : L.M.-P.M. SANSEGUNDO, *Colaciones,* 2 vol., Madrid 1961 (éd. Rialp).

Françaises : E. PICHERY, *Les conférences,* 2 vol., S. Maximin 1920-1922. — ID., SCh 42, 52, 64, Paris 1955-1959 (rééd. 1967-1971).
Hollandaise : A. VAN DE KAR, *Joannes Cassianus, Gesprekken,* I-X, Bilthoven 1968.

3. De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII

L'ouvrage fut publié en 430, à la demande de l'archidiacre de Rome, Léon. C'est le dernier écrit de Cassien. Le titre change selon les manuscrits, qui sont moins nombreux que pour les autres ouvrages. Pour la rédaction, l'auteur disposa de diverses sources, en particulier de sermons de Nestorius, qui lui furent communiqués par Léon, à qui l'œuvre est dédiée, dans la préface.

Pour détruire l'hérésie, Cassien s'en prend en premier lieu au pélagianisme, racine de tout mal. L'erreur de Léporius est due à l'influence pélagienne (*De inc.*, I, 4), l'hérésie de Pélage se trouve à l'origine des déviations de Nestorius, spécialement dans ses homélies. « Jésus-Christ, né de la Vierge, est un homme ordinaire *(solitarius)*, qui par sa vie vertueuse mérita que la divinité s'unît à lui » (*De inc.*, V, 1). « Les accointances de Nestorius avec Pélage se trouvent également dénoncées par Prosper. Déjà Augustin avait noté les liens entre la christologie et le pélagianisme » (J. Plagnieux).

Cassien affirme l'unité entre les deux natures dans l'unité d'une même substance, d'une même personne : *« Ubi vides inseparabilem penitus Christi ac Dei esse substantiam, inseparabilem quoque agnosce esse personam »* (*De inc.*, III, 7). Le titre de *Theotokos* donné à Marie s'enracine dans l'Écriture. Cassien cite de nombreux textes du Nouveau Testament et même de l'Ancien. Il fournit également tout un dossier patristique (*De inc.*, VII, 24-30). À la fin, il s'adresse de manière pathétique aux chrétiens de Constantinople, pour qu'ils demeurent fidèles à l'enseignement de l'évêque Jean.

La composition du traité est lâche, le plan assez obscur, la formulation théologique incertaine. Quelques expressions se rapprochent de celles de Nestorius. Cassien n'est pas un théologien de métier. Il lui manque l'esprit spéculatif des Cappadociens ou d'Augustin. Mais il perçoit fort bien les implications spirituelles des vérités dogmatiques. Pour lui les liens entre christologie et spiritualité sautent aux yeux : si le Christ n'est pas le Fils de Dieu et fils de l'homme, l'effort du moine pour parvenir à la divinisation promise n'est qu'illusion. La vie monastique comme toute vie chrétienne doit approfondir les fondements sur lesquels elle est établie. Cassien perçoit parfaitement la signification existentielle des vérités de la foi.

Éditions : PL 50, 9-270 (Alard Gazet). — M. PETSCHENIG, CSEL 17 (1888) 235-391.

Traductions : Allemande : A. ABT-H. KOLHUND, BKV, Kempten 1879.
Anglaise : E.C.S. GIBSON, LNPF 11 2nd sér., Oxford-New York 1894 (rééd. 1973) 547-621.

Études : CH. BRAND, *Le De incarnatione Domini de Jean Cassien. Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du concile d'Ephèse,* Strasbourg 1954 (dactylographié). — P. COURCELLE, *Sur quelques fragments non identifiés... de la B.N. :* Recueil de travaux offerts à C. Brunel, Paris 1955, 316-319. — J. PLAGNIEUX, *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne. D'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine :* REAug 2 (1956) 391-402. — B. MOREL, *De invloed van Leporius op Cassianus... :* BiNJ 21 (1960) 31-52.

2. SA DOCTRINE

1. La perfection monastique

Les *Institutions* et les *Conférences* sont la grande charte de la vie monastique. Aux improvisations monastiques de la Gaule Jean Cassien apporte l'expérience et la méthode des moines d'Orient. Les monastères, écrit-il, continuent la vie apostolique, c'est-à-dire la vie de l'Église primitive, qui à Jérusalem était groupée autour des Apôtres. Les fidèles qui conservaient cette ferveur apostolique quittent les cités pour vivre cet idéal de la communauté primitive, loin de la contamination du monde (*Conl.*, XVIII, 5).

Les moines sont des pionniers, leurs exigences essentielles sont le renoncement à toute forme de propriété, l'abandon de la volonté propre par l'obéissance, la consécration de tout leur être à Dieu dans la continence corporelle et la pureté du cœur. Même si l'origine du monachisme est communautaire, Cassien distingue deux formes de réalisations : le cénobitisme et l'anachorétisme.

Les premiers mènent la vie communautaire comme la communauté apostolique ; les seconds imitent les ermites Paul et Antoine, ils trouvent leurs modèles dans les saints de l'Ancien Testament, Élie et Élisée, Jean-Baptiste dans le Nouveau, ainsi que les maîtres

d'Alexandrie. À ces derniers Cassien donne sa préférence, comme les « plus sublimes » (*Instr.*, V, 36).

Cassien ne fournit pas une doctrine spirituelle bien structurée, dans un corpus systématique. L'exposé utilise la maïeutique de l'interrogation et du dialogue, dans les *Conférences*, il s'appuie sur l'Écriture, la tradition des Anciens, l'expérience personnelle. L'Esprit Saint qui a inspiré l'Écriture est également le maître intérieur. Il ne peut donc pas se contredire. La conversion du moine va de la Parole à l'expérience. Le point de départ de la profession monastique est l'appel de Dieu (*Conl.*, III, 3-5); la loi de l'exode est en même temps renoncement pour suivre Dieu. Le moine est avant tout celui qui renonce, *abrenuntians*. « Pour manifester leur désir de se convertir à Dieu, ils doivent d'abord renoncer au monde » (*Instr.*, IV, 1), le renoncement extérieur et matériel accompagnant le renoncement aux habitudes, aux passions, aux vices. Ainsi s'engage une lutte spirituelle contre l'homme charnel, contre les assauts et les artifices du démon, celle-ci, loin de détruire l'homme, développe la force de la volonté et mène à la perfection évangélique.

La purification des vices va de pair avec l'acquisition des vertus, en particulier, la discrétion, l'humilité, la patience qui chassent les vices et font fleurir la charité. Cette dernière dispose à la contemplation des choses divines et apporte la pureté du cœur, la paix, la tranquillité. *« Mentis nostrae puritas tranquillitasque »*, Jean Cassien traduit ainsi l'*apatheia* des ascètes orientaux (*Conl.*, I, 7). Telle est la première étape du chemin de la perfection, elle correspond au temps du cénobitisme que Cassien appelle la *scientia actualis* ; ce qui s'accorde à l'ascèse. Elle mène progressivement à l'état sublime, qui donne accès à la *scientia spiritualis*. Le moine est désormais capable de se plonger dans la solitude du désert et d'initier ses frères au chemin parcouru. Ce qui caractérise ce sommet de la vie spirituelle c'est avant tout la prière, qui va jusqu'à l'extase, avec illuminations, élans et joie indicible.

L'âme remplie de fruits spirituels, grâce à la prière continuelle, se maintient près de Dieu (*Conl.*, IV, 2). Ces joies spirituelles sont liées aux purifications passives de l'âme, qui la libèrent de toute forme d'attache pour atteindre la pauvreté absolue, conforme à la volonté de Dieu. À ce nouveau stade, que l'on pourrait appeler nuptial, est consommé le mariage spirituel, l'union intime que les Pères appellent l'union réalisée (*Conl.*, X, 7).

Cet état de la charité apporte à celui qui est parfait la simplicité de l'innocence et lui rend son intégrité primitive (*Conl.*, X, 11).

2. De l'Écriture à la prière de feu

Dans ses directives spirituelles, Jean Cassien attache une importance capitale à l'Écriture et à la prière : l'une conduit à l'autre, sous l'action du même ouvrier, l'Esprit Saint. La Bible est le livre et la lecture par excellence du moine. Les nombreuses citations bibliques des *Institutions* comme des *Conférences* permettent de mesurer la place que l'Écriture occupe dans la spiritualité monastique. Nous y rencontrons également l'influence et l'esprit d'Origène. Si la venue du royaume représente la fin du monde (*Conl.*, I, 13), la lecture assidue et la méditation de l'Écriture sont les moyens les plus sûrs pour y parvenir. Le moine doit ruminer sans cesse quelque texte sacré, un verset du psautier, pour en cerner la profondeur, disons le sens spirituel, dans la pureté de son cœur. Cela est particulièrement vrai des Psaumes.

Il s'agit de faire sienne la prière biblique jusqu'à ce qu'elle devienne notre prière personnelle. « Efforcez-vous à vous appliquer assidûment à la lecture sacrée, dit l'abbé Nestoros, jusqu'à ce que finalement la méditation continuelle imprègne votre âme et la façonne, pour ainsi dire, à son image » (*Conl.*, XIV, 10). Alors le moine la récite non plus comme l'œuvre du prophète mais comme s'il en fût l'auteur, comme sa prière personnelle. La méditation biblique continue, loin de distraire des tâches quotidiennes, concentre notre esprit sur le sens de notre travail et sur celui qui l'inspire. Pareil exercice purifie et transforme notre esprit, et renouvelle le visage de l'Écriture, « en même temps qu'avec notre progrès spirituel se développe la beauté d'une pénétration encore plus profonde » (*Conl.*, XIV, 11).

Cette rumination de l'Écriture permet au moine de découvrir dans le texte la « présence vivante de celui qui l'inspire » ; elle l'achemine jusqu'au dialogue, à une prière où l'âme se tient silencieuse, pour entendre Dieu qui lui parle et le percevoir de façon ineffable. Cette manière de « prier sans cesse » réalise finalement l'idéal monastique que Cassien définit comme l'adhésion continuelle aux choses divines et à Dieu (*Conl.*, I, 8).

L'expression ultime en est la « prière de feu » ; « le regard sur Dieu seul, un grand feu d'amour ». Ce thème est cher entre tous à notre moine. « Cette prière toute de feu, connue d'un très petit nombre, est de nature ineffable et transcende tout sentiment humain. L'âme illuminée par un rayon d'en haut ne s'y

exprime plus avec le langage humain, inadéquat pour une telle réalité. Mais c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante d'où la grâce jaillit à pleins bords et s'élance d'une manière ineffable jusqu'à Dieu » (*Conl.*, IX, 25).

L'œuvre de Cassien consacre un grand espace à la prière. À elle sont consacrées les *Conférences* IX et X, les *Instructions* II et III. Jean commente brièvement le Pater et développe les quatre formes de prière selon le schéma paulinien, qui s'achèvent dans la prière parfaite ou la prière de feu. En elle Bible et prière se rejoignent (*Conl.*, IX, 18-25; 15).

3. *La grâce de Dieu et la liberté de l'homme*

La conférence XIII *De protectione Dei*, attribuée à l'abbé Chérémon, s'évertue à harmoniser grâce de Dieu et liberté de l'homme. Elle a suscité de vives réactions. Prosper d'Aquitaine y répond par un écrit polémique, *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem* (PL 51, 213-276). Il serait dangereux de juger le problème à travers les yeux d'un adversaire, qui de plus est un augustinien inconditionnel, du moins au moment où il répond à Cassien. Prosper subodore du pélagianisme et prend nettement position dans le *De incarnatione*, écrit après les *Conférences*.

L'enseignement de Cassien sur la grâce dans les *Institutions* est parfaitement orthodoxe et classique. Il affirme la nécessité de la grâce, sans laquelle rien n'est possible (*Inst.*, V, 21), dans la ligne de Jean Chrysostome (*Hom.* 4 in *Gn* 1). Entre les *Institutions* et les *Conférences* (XIII) Augustin avait écrit, en 427, le *De correptione et gratia*, qui agita les milieux monastiques de Provence et d'Hadrumète. À quoi servent les efforts de l'ascèse, se demandent-ils, si la prédestination est absolue et si tout revient à la grâce ?

Cassien, une des lumières de l'Occident, n'a pas pu passer sous silence le difficile problème des rapports entre grâce et liberté. Il s'est vu contraint de prendre position dans le débat soulevé par le pélagianisme : il le fit dans la fameuse conférence XIII. Il le fit avec tact et discrétion, il est vrai, en rejetant les accusations tendancieuses de Prosper. Le moine de Marseille, soucieux d'orthodoxie, était convaincu de s'en tenir à la ligne de la foi traditionnelle des maîtres spirituels de l'Orient, de Jean Chrysostome en particulier. Il n'était donc pas un innovateur en la matière. Cassien, plus maître spirituel que métaphysicien, plus psychologue que théologien, était avant tout un directeur des âmes

auxquelles il s'évertuait à enseigner le combat spirituel. Il procède donc empiriquement et non spéculativement. Il réfute la prédestination au mal et à toute forme d'exclusion du salut universel et affirme que même le commencement de la bonne volonté vient du Seigneur (*Conl.*, XIII, 19).

Jean Cassien est avant tout un maître spirituel qui analyse le comportement concret du moine qui attend tout de la grâce mais en même temps met en action toutes les ressources de la liberté. Fidèle à la théologie grecque, il affirme que la chute originelle n'a pas totalement corrompu l'homme, qui demeure capable de faire le bien. « Adam, après sa chute, n'a pas perdu au dire de Genèse 3, 22 la science du bien qu'il avait reçue. »

Sur le plan de l'expression théologique, comme nous l'avons vu dans le *De incarnatione*, il se trouve moins à l'aise : manque de netteté et de précision, soit qu'il ne distingue pas suffisamment nature et surnature, soit qu'il affirme en même temps que « c'est Dieu qui inspire jusqu'au commencement de la bonne volonté » (XIII, 3) et puis semble l'oublier (XIII, 8) : « Dieu en voyant notre bonne volonté se convertir au bien court à notre secours, le dirige et le conforte » (XIII, 11). Il s'efforce de maintenir les deux bouts de la chaîne : la nécessité de la grâce en même temps « la liberté de mépriser ou d'aimer Dieu » (XIII, 12), sans bien montrer leur point de soudure.

Par rapport à Augustin, Jean Cassien a connu un itinéraire spirituel différent, qui influence sa conception de la grâce. Sa formation religieuse l'avait mené « tout naturellement » à la vie monastique. L'évêque d'Hippone a connu, au contraire, un éloignement de la foi chrétienne et la victoire de la grâce souveraine. Le moine de Marseille s'efforce de tenir une *via media*, entre les affirmations pélagiennes qu'il ne partage pas et le durcissement de quelques formules augustiniennes, dénommé, au XVIII[e] siècle, improprement semi-pélagianisme. Cassien professe plutôt un semi-augustinisme, ou, si l'on préfère, un augustinisme mitigé.

4. *Sources et influence*

La doctrine spirituelle de Cassien plonge ses racines dans la tradition biblique, théologique et monastique de l'Église grecque. Il recourt volontiers à la tradition, il cite le *Pasteur* d'Hermas. Sa conception de la liberté, du péché originel, de l'anthropologie est tributaire d'Irénée de Lyon.

Son milieu culturel et théologique est avant tout alexandrin, ce qui saute aux yeux spécialement en son exégèse spirituelle

qu'il tire de l'Écriture. Il dépend de Clément et d'Origène dans sa théorie des passions ; il s'inspire d'Origène pour la doctrine de la purification du cœur, d'Évagre le Pontique, pour le catalogue des huit vices. Chez Cassien la « science spirituelle » et la prière contemplative proviennent d'Origène et d'Évagre ou d'une source commune. Lui-même reconnaît son admiration pour Jean Chrysostome et se dit débiteur de sa doctrine : « *Haec quae ego scripsi, ille me docuit* » (*De inc.*, VII, 31).

Cette voix venue de l'Orient marque désormais l'Occident, malgré le *Décret de Gélase* qui le classe parmi les *opuscula apocrypha* (alors que seul le décret était apocryphe !). Fauste de Riez, les diverses règles monastiques, la *regula Magistri* et celle de saint Benoît en revanche s'inspirent de lui. Cassien se trouve à côté des grands maîtres dans les compilations carolingiennes d'Alcuin et de Raban Maur. Le nombre des manuscrits qui portent ses œuvres spirituelles atteste suffisamment l'intérêt que lui a porté l'Église latine. Le cardinal Bona l'a appelé « *perfectionis monasticae perfectissimus magister* ».

Études : J. LAUGIER, *S. Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Lyon 1908. — L. WRZOL, *Die Psychologie des Johannes Cassianus* : DT 5 (1918) 181-213 ; 425-456 ; 7 (1920) 70-96 ; 9 (1922) 269-294 ; *Die Hauptsündenlehre des Joh. Cassianus* : *ibid.*, 3, 1 (1923) 385-404. — E. PICHERY, *Les conférences de Cassien* : VS 1921 289-298 ; 366-380 ; 434-450. — ID., *Les idées morales de J. Cassien* : MSR 14 (1957) 5-20. — M. ROTHENHÄUSLER, *Unter dem Geheimnisse des Kreuzes* : BM 5 (1923) 91-96. — A. MÉNAGER, *La doctrine de Cassien* : VS 8 (1923) 183-212 ; *Cassien et Clément d'Alexandrie* : VS 9 (1924) 138-152. — ID., *A propos de Cassien*, *ibid.*, 46 Suppl. (1936) 73-109. — F. BAUER, *Die hl. Schrift bei der Mönchen des christ. Altertums nach J. Cassianus* : ThGl 17 (1925) 512-531. — B. ALBERS, *Cassians Einfluss auf die Regel des hl. Benedikts* : Studien u. Mitteilungen : 43 (1925) 32-53 ; 46 (1928) 13-22 ; 146-158. — D. FRANSES, *Prosper et Cassianus* : StC 3 (1927) 145-185. — B. CAPELLE, *Les œuvres de Jean Cassien et la règle bénédictine* : RLM 14 (1929) 307-319. — ID., *Cassien, le Maître et saint Benoît* : RTAM 11 (1939) 110-118. — M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930, 108-112. — M. OLPHE-GALLIARD, *Vie contemplative et vie active d'après Cassien* : RAM 16 (1935) 252-288. — ID., *Les sources de la conférence XI de Cassien* : *ibid.* 289-298. — ID., *La pureté de cœur d'après Cassien* : *ibid.* 17 (1936) 28-60. — ID., *Débat à propos de Cassien, ibid.* 181-191. — ID., *La science spirituelle d'après Cassien, ibid.* 18 (1937) 141-160. — ID., *Cassien* : DSp 2 (1953) 218-276. — Z. GOLINSKI, *Doctrina Cassiani de mendacio officioso* : CTh 17 (1936) 491-503. — S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*, Rome 1936. — A. KEMMER, *Charisma Maximum*, Louvain 1938. — J. KRAUS, *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Johannis Cassiani numerandus ?* : ZAM 13 (1938) 165-183. — BLOMMFIELD, *The origin of the concept of the seven cardinal sins* : HThR 34 (1941) 121-128. — J. MADOZ, *Un caso de materialismo en España en el siglo VI* : RET 8 (1948) 203-230. — J. CHÉNÉ, *Que signifiaient « initium fidei » et « affectus credulitatis » pour les semipélagiens ?* RSR 35 (1948) 566-588. — ID., *Les origines de la controverse semi-pélagienne* : AnThA 13 (1953) 56-109. — ID., *Le semipélagianisme du midi de la Gaule* : RSR 43 (1955) 321-341. — O. LOORITS, *Der Heilige Kassien und die Schaltjahrlegende* : *FF Communications* 149, Helsinki, Acad. Scient. Fennica, 1954. — P.U. DOMINGUEZ-DEL VAL, *Eutropio di Valencia y sus fuentes* : RET 14 (1954) 369-392. — H. HANTSCH, *Zur Vorgeschichte der Petitio in der Regel des hl. Benedikts* : Mitteilungen d. Inst. f. Oester. Geschichtsforschung 68 (1960) 1-15. — P. MUNZ, *John Cassian* : JEH 11 (1960) 1-22. — H.O. WEBER, *Die Stellung Cassians zur Mönchstradition*, Münster 1961. — J.C. GUY, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961. — ID., *Jean Cassien, historien du monachisme égyptien ?* : SP VIII, 1966, 363-372. — A. DE VOGÜÉ, *Monachisme et église dans la pensée de Cassien* : Théologie de la vie monastique, Paris 1961, 213-240. — ID., *L'origine d'une interpolation de la Règle bénédictine* : Scriptorium 21 (1967) 72. — J. MATEOS, *L'office monastique à la fin du IVe siècle* : OC 47 (1963) 53-86. — O. ROUSSEAU, *La prière des moines au temps de J. Cassien* : Prière des heures, Lex Orandi 35, Paris 1963, 117-138. — A. ROUSELLE-ESTÈVE, *Saint Benoît d'Aniane et Cassien* : Annales du Midi, 75 (1963) 145-160. — M. RUIZ JURANDO, *La penitencia en los Padres del desierto según Casiano* : Manresa 35 (1963) 187-202. — J. HARPER, *John Cassian and Sulpicius Severus* : CH 34 (1965) 187-202. — V. CODINA, *El aspecto cristológico en la espiritualidad di Juan Casiano* : Orient. christ. an. 175, Rome 1966. — F. JÁLICS, *La tradición en Juan Casiano*, Buenos Aires 1966. — J. LEROY, *Le cénobitisme chez Cassien* : RAM 43 (1967) 121-158. — P. MIGUEL, *Un homme d'expérience : Cassien* : Coll. Circ., 30 (1968) 131-146. — J. CAMPOS, *La via regia* : Helmantica 20 (1969) 275-295. — M. DE ELIZALDE, *Nota sobre RB 7, 35 y 58, 3, tolerar las injurias* : Studia monastica 11 (1969) 107-114. — P. CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Paris 1970. — H.J. SIEBEN, *Der Konzilbegriff des Vinzenz von Lerins* (et de Cassien) : Theologie u. Phil., 47 (1971) 364-386. — K.S. FRANK, *Isidor von Sevilla, Das Mönchskapitel und seine Quellen* : RQA 67 (1972) 29-48. — G. SWITEK, *Discretio spirituum* : Theologie und Phil. 47 (1972) 36-54. — C. LEONARDI, L'*esperienza di Dio in G. Cássiano* : Renovatio 13 (1978) 198-219. — J. FONTAINE, *L'Ascétisme chrétien...*, Rome (1973) 87-115, 194-198. — J. ROUSSEAU, *Cassian* : JEH 26 (1975) 113-126. — J.D. MCQUEEN, *John Cassian on Grace...* : RTAM 44 (1977) 5-28. — C. LEONARDI, *Alle origini...* : Studi medievali 18 (1977) 491-608.

EUCHER DE LYON

« Sans doute le plus grand d'entre les grands évêques de son époque », c'est ainsi que Claude Mamert qui le connaissait personnellement le présente. Il était d'une famille distinguée, superficiellement chrétienne. Ses écrits attestent une culture développée qu'Érasme va apprécier. Sa carrière fut brillante et il fut sénateur.

Eucher épousa Galla qui lui donna deux fils, Salonius et Veranus. D'un commun accord, les deux époux abandonnèrent leurs biens et se retirèrent dans l'île de Lérins. Ils confièrent leurs deux fils au monastère de Saint-Honorat, où Hilaire, Salvien et Vincent se consacrèrent à leur formation. Salonius n'avait que dix ans. Eucher avait eu l'intention de se rendre en Égypte, pour visiter les monastères. Comme il ne put réaliser ce dessein, Cassien va lui dédier la seconde partie des *Conlationes,* pour le dédommager en quelque sorte.

Il conserve des liens avec le monde extérieur, par sa correspondance, principalement avec Paulin de Nole (*Ep.* 61, PL 61, 417). La réputation de sa sainteté le fit nommer évêque de Lyon, peu après 432. Il participa au concile d'Orange, en 441, et mourut vers 450 (Gennade, *De vir. ill.,* 64 [63]).

Études : G. DE MONTAUZAN, *Saint Eucher, évêque de Lyon et l'école de Lérins :* Bulletin historique du diocèse de Lyon 1923, 81-96. — L. CRISTIANI, *Lérins et ses fondateurs,* Saint-Wandrille 1946, 193-275. — N.K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres 1955. — L. CRISTIANI, *Eucher :* DS 4 (1961) 1653-1660. — R. ÉTAIX, *Eucher :* DHGE 15 (1963) 1315-1317. — P. COURCELLE, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne :* REL 46 (1968) 379-398. — S. PRICOCO, *L'isola dei Santi,* Rome, 1978.

1. SES ÉCRITS

Avant de devenir évêque de Lyon, Eucher composa deux opuscules sous forme de lettre : *De laude eremi* et *De contemptu mundi.* Nous possédons encore une lettre à Salvien de Marseille, expédiée de Lérins (fragments dans la *Vita s. Hil. Arel.,* 11 et dans le serm. *Da vita s. Honorati,* 4, 22). Au temps de son épiscopat appartiennent deux écrits exégétiques : *Formulae spiritualis intelligentiae* et *Instructionum libri 2 ad Salonium.* Les bollandistes et la plupart des historiens lui attribuent la *Passio Acaunensium martyrum.* Claude Mamert nous a conservé un fragment d'Eucher (*De statu animae,* II, 9). Ses homélies sont perdues. On composa un épitomé de ses écrits au VIII[e] siècle : *Glossae spirituales.*

Sont inauthentiques ses *Commentarii in Genesim et in libros Regum* ; l'*Exhortatio,* les *Sententiae ad monachos* (PL 50, 895-1208 ; 865-868 ; 1207-1210) ; la lettre à Philon, publiée par Baluze (PL 50, 1413-1414) ; le *De situ Hierosolomytanae urbis* (PLS 3, 45-48).

On a retrouvé dans un manuscrit de Paderborn des fragments de l'*Epitome operum Cassiani,* d'Eucher. Voir K. Honselmann, *Bruchstücke von Auszügen aus Werken Cassians-Reste einer verlorenen Schrift des Eucherius von Lyon? :* ThGl 51 (1961) 300-304.

2. LES ÉDITIONS

J.A. Brassicanus a fait l'*editio princeps* (sauf le *De laude eremi*), Bâle, 1531, PL 50. Denis Faucher a préparé la première édition du *De laude eremi,* Paris, 1578. La première édition complète a paru à Paris s.d. (1525-1530). Bien que meilleure, elle a été oubliée. Nous trouvons dans l'édition de K. Wotke, CSEL Vienne 1894, n. 31, les *Formulae, Instructiones, Passio, De laude eremi* (sur cette édition voir R. Etaix, DHGE, t. 15).

1. *De laude eremi*

L'écrit est adressé au prêtre Hilaire, le futur évêque d'Arles, vers 427, après son retour de cette cité où il avait séjourné auprès de l'évêque Honoratus. Eucher y fait l'éloge de la solitude, « temple sans frontière de notre Dieu ». Il y développe le thème biblique du désert, où se sont sanctifiés Moïse, Élie, Élisée, Jean-Baptiste.

Éditions : PL 50, 701-712. — C. WOTKE, CSEL 31 (1894) 177-194. — S. PRICOCO, *De laude eremi,* Catania 1965.

Traduction : Française : L. CRISTIANI, Paris 1950.

Études : L. ALFONSI, *Il De laude eremi di Eucherio :* Convivium Bal. 36 (1968) 361-369. — I. OPELT, *Zur lit. eigenart von Eucherius Schrift De laude eremi :* VC 22 (1968) 198-208.

2. *De contemptu mundi et saecularis philosophiae*

C'est une exhortation à un parent de haut rang, Valerianus,

peut-être le futur préfet de la Gaule dont parle Sidoine Apollinaire (*Ep.* 5, 10). En citant les exemples fameux d'hommes comme Grégoire, Paulin, Ambroise, Eucher souligne le caractère éphémère et caduc de la sagesse terrestre et des biens. Pour un chrétien il suffit d'aspirer à la gloire du ciel, son véritable but. L'œuvre témoigne d'une vaste culture profane et chrétienne, où Eucher se nourrit surtout d'auteurs ascétiques, comme Jean Cassien, Rufin, l'auteur des *Confessions*.

Éditions : PL 50, 711-726 (Brassicanus).

Traductions : Anglaise : H. VAUGHAN, réédition de L.C. Martin, Oxford 1914.
Française : L. CRISTIANI, Paris 1950.

Études : S. PRICOCO, *Per una nuova eidzione del « c. mundi »*, Turin 1967. — ID., *Barbari senso della fine e teologia p.*, Romanobarbarica 2 (1977) 209-229.

3. *Formulae spiritualis intelligentiae*

Les *Formulae* sont dédiées à son fils Veranus ; elles distinguent dans l'Écriture, comme Cassien, le corps, l'âme et l'esprit. Le corps fournit le sens littéral, l'âme, le sens tropologique, l'esprit, le sens plus profond ou anagogique, qui nous initie aux mystères les plus sacrés.

Centons de citations : PL 42, 1199-1208.

Éditions : PL 50, 727-772. — C. WOTKE, CSEL 31 (1894) 3-62 (cf. CPL 488 et B. Fischer, VT 255).

4. *Instructiones ad Salonium*

Les *Instructiones* sont dédiées à son fils Salonius, sous forme de questions et de réponses ; elles expliquent les passages difficiles de l'Écriture, de la Genèse à l'Apocalypse. Le livre II donne la clef des termes difficiles (mots hébreux et grecs, de longueur et de mesure). Il utilise l'*Onomasticon* de Jérôme et ne suit que sporadiquement le texte de la Vulgate.

Ces deux livres d'exégèse furent très appréciés des encyclopédistes et des écoles, ce qui provoqua des interpolations qui se lisent dans l'édition reproduite par Migne.

Éditions : PL 50, 773-822. — C. WOTKE 31 (1894) 63-161 (cf. CPL 489 ; B. FISCHER, VT 253).

Études : I. OPELT, *Quellenstudien zu Eucherius :* Hermes 91 (1963) 476-483.

5. *Passio Acaunensium martyrum, S. Mauricii et sociorum ejus*

C'est le récit le plus ancien des martyrs de la légion thébaine. La lettre d'envoi porte le nom d'Eucher, qui l'adresse à l'évêque Salvius d'Octodurum (Martigny) dans le Valais. Le titre de *frater*, qui apparaît dans la salutation finale, prouve qu'il s'agit d'un évêque qui écrit à un autre évêque.

L'authenticité a été mise en doute par B. Kruch et D. van Berchem, mais elle est communément admise, spécialement par les bollandistes (BHL 5737).

Éditions : PL 50, 827-832. — MGH scr. mer. III, éd. Krusch 1896, 32-39. — C. WOTKE, CSEL 31 (1894) 163-173.

Traduction : Italienne : C. CURTI, Catania 1959.

Études : M. BESSON, *La question du martyre de S. Maurice et de ses compagnons :* RevCharlemagne 2 (1912) 129-189. — *Martyrologium Romanum*, Bruxelles 1940, 410. — D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende,* Bâle 1956 : cf. AB 74 (1956) 260-263. — L. ALFONSI, *Considerazioni sulla Passio Acaunensium martyrum :* StudiRom 8 (1960) 52-55. — L. DUPRAZ, *Les passions de s. Maurice d'Agaune,* Fribourg 1961. — H. BELLEN, *Der Primicerius Mauricius :* Historia 10 (1961) 238-247. — R. HENGGELER : Bibliotheca Sanct. 9 (1967) 193-204.

6. *Epistula ad Salvium episcopum*

C'est l'unique lettre d'Eucher qui est parvenue jusqu'à nous.

Éditions : PL 50, 827-828. — C. WOTKE, 31 (1894) 173. MGH scr. mer. III, ed. Krusch 1896, 39-41

HILAIRE D'ARLES

Les informations que nous avons proviennent d'un sermon d'Hilaire *De vita s. Honorati*. Ce dernier, fondateur de Lérins, l'attira jeune à son monastère. Il avait été parent du saint évêque

et en fut le disciple préféré. Il séjourna quelque temps près de l'évêque d'Arles, Honorat, qui avait cherché à le retenir près de lui. Voyant venir sa mort, Honorat désigna Hilaire comme son successeur à sa communauté, mais les funérailles terminées, Hilaire s'enfuit. Il finit par accepter (429-430) et conserva la charge pendant une vingtaine d'années. Il fut un grand prédicateur au point qu'il fut comparé à Augustin. Évêque proche de son peuple, il se préoccupa surtout des pauvres et des petits. Il est possible qu'il ait fondé un monastère en Bretagne.

Hilaire défendit les privilèges accordés à l'Église d'Arles par le pape Zosime et, fort de son autorité de primat, déposa de son siège épiscopal Chelidonius, évêque de Besançon. Ce dernier en appela à Léon Ier; Hilaire se rendit à Rome pour défendre son point de vue mais son manque de souplesse n'obtint pas le succès escompté. Léon le Grand interdit désormais à l'évêque d'Arles d'intervenir dans la province de Vienne (Jaffé 407).

Hilaire mourut le 5 mai 449, à l'âge de quarante-huit ans. La *Vita Hilarii* (BHL 3882) est un document de grande valeur. L'auteur se nomme *Reverentius*, ce qui est peut-être un pseudonyme d'Honorat de Marseille (Cavallin, Griffe, contre Kolon, Franses).

Études : B. KOLON, *Die Vita s. Hilarii Arel.*, Paderborn 1925. — L. CRISTIANI, *Lérins et ses fondateurs,* Saint-Wandrille 1946, 99-192. — D. FRANSES, *Paus Leo de Groote en S. Hilarius van Arles,* Bois-le-Duc 1948. — F. BENOÎT, *L'Hilarianum d'Arles et les missions en Bretagne :* Saint Germain d'Auxerre et son temps, Auxerre 1950, 181-189. — A. FUHRMANN, *Die Fabel vom Papst Leo und Bischof Hilarius :* Archiv f. Kulturgeschichte 43 (1961) 125-162. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* II, Paris 1966, 200-212; 242-251; 286-288. — S. PRICOCO, *L'isola dei santi,* Rome 1978.

SES ÉCRITS

Peu d'écrits sont conservés. Une *Epistula ad Eucherium Lugd.*, un *Sermo de vita s. Honorati Arelatensis episcopi*; quelques vers du *De fontibus Gratianopolitanis* nous ont été restitués par Grégoire de Tours. Sa biographie cite des *Homiliae in totius anni festivitatibus expeditae,* une *Expositio fidei* et d'autres lettres.

Parmi les œuvres douteuses, il faut placer le *Sermo de vita s. Genesii* (BHL 3306), le *Sermo seu narratio de miraculis s. Genesii martyris Arelatensis* (que lui attribue Cavallin), l'*Expositio de fide catholica* (peut-être authentique selon F. Kattenbusch). Non authentiques l'*Expositio in VII epistulas catholicas* (PLS 3, 58-131), œuvre irlandaise du VIIIe siècle et la *Passio s. Genesii* : BHL 3304 (cf. PLS 3, 55-56).

Éditions : PL 50, 1219-1246 (= D. Jo. SALINAS, Rome 1731 : *Vita Hilarii, sermo de vita Hon. ep. ad Eucherium). —* S. CAVALLIN a publié une édition critique du *Sermo de vita s. Honorati Ar.*, Lund 1952 (cf. VC 7 (1954) 116-117; 10 (1956) 157-159). — K. WOTKE, CSEL 31 (1894) La lettre à Eucher. F. BÜCHELER et A. RIESE, *Anthologia latina,* 1, 2, Leipzig, 1906, 37, *de fontibus.*
Parmi les œuvres douteuses, l'*Expositio de fide catholica,* publiée par A.E. BURN : ZKG 19 (1899) 180-182. — Cf. K. KÜNSTLE, *Eine Bibliothek der Symbole,* Mayence 1900, 173-175.

Études : F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol,* 2, Leipzig 1900, 453, n. 35. — S. CAVALLIN, *Saint Genès le notaire :* Eranos 44 (1945) 150-175. — P. GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique :* AB 75 (1957) 183-185. — C. CURTI, *Un genitivo assoluto nella vita s. Hilarii ep. Arel. :* MSLC 13 (1963) 35-40. — P. COURCELLE, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne :* RELA 46 (1968) 379-409. — S. PRICOCO, *Modelli di santità a Lerino. L'ideale ascetico nel Sermo de vita Honorati di Ilario di Arles :* SicGymn 27 (1974) 54-88. — ID., *L'ideale ascetico nel « Sermo di vita Honorati » : ibid.* 27 (1974) 54-88.

ÉVAGRE

Le moine Évagre nous est connu grâce à Gennade (*De vir. ill.* 51 [50]). Ceillier a voulu l'identifier avec le prêtre Evagrius, disciple de saint Martin, qui, à la mort de l'évêque de Tours, s'était retiré auprès de Sulpice Sévère (*Dial.*, 3, 1; 4; 2, 8). Harnack conteste cette identification, qui demeure néanmoins assez vraisemblable.

L'*Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum christianum,* au dire de Gennade, a rendu célèbre Évagre. Harnack a voulu un peu hâtivement y voir la transposition en latin du *Dialogus inter Jasonem et Papiscum* d'Ariston de Pella, cité par Celse. Hypothèse qui a été abandonnée. L'œuvre d'Évagre est essentiellement celle d'un Occidental. Ses principales sources sont Tertullien, Cyprien, en particulier ses *Testimonia,* Grégoire d'Elvire, Phébade et Eucher. Tout cela dénote un esprit bien informé.

Le thème de l'*Altercatio* est avant tout le Christ. La discussion

s'appuie sur l'Ancien Testament, afin d'harmoniser le monothéisme avec la Trinité et la christologie. Le juif pose de brèves questions auxquelles le chrétien répond longuement. Simon objecte la virginité de Marie, reproche aux chrétiens d'avoir abandonné la circoncision et le sabbat, en citant Dt 21, 23 : « Maudit celui qui pend à la croix ! » Théophile rétorque que la Passion a été annoncée par les prophètes.

La discussion s'achève en emportant non seulement la conviction du juif mais encore sa conversion. Le traité se termine sur une confession de foi, en forme d'action de grâces. Ce qui nous renseigne sur l'antique rituel baptismal d'un juif qui se convertit. Nous savons par ailleurs l'importance des juifs dans le sud de la Gaule.

Les mauristes se sont évertués à attribuer à Évagre les *Consultationes Zachaei christiani et Apollonii philosophi* : PL 20, 1071-1161, écrites en Afrique au V[e] siècle : PLS 1, 1095.

Éditions : PL 20, 1165-1172 (E. Martène). — A. HARNACK, TU 1-3, Leipzig 1883, 1-136. — E. BRATKE, CSEL 45, 1904.

Études : E. BRATKE, *Epilegomena zu der Wiener Ausgabe,* Vienne 1904. — D. DE BRUYNE, *L'Altercatio d'Evagrius :* RB 23 (1906) 178-183 (sources). — A. MARMORSTEIN, *Juden und Judentum in der Altercatio :* Theologisch Tijschrift 49 (1915) 360-383. — A.L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos, A bird's eye-view of christian Apologiae until the Renaissance,* Cambridge 1935, 298-311. — J.O. TJÄDER, *Ein Verhandlungsprotokoll aus dem J. 433 n. Christ :* Scriptorium 12 (1958) 6-39 (mss.). — B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs,* Paris 1963, 27-31. — R. AUBERT, *Evagre :* DHGE 16 (1967) 102.

VINCENT DE LÉRINS

Vincent est le plus connu des moines de Lérins qui ont écrit. Nous ne savons que peu de choses de sa vie, en dehors de la notice de Gennade (*De vir. ill.*, 65 [64]). Gaulois d'origine, il commença par le métier des armes *« variis ac tristibus saecularis militiae turbinibus »*, puis se retira à Lérins, où il devint prêtre, lié au monastère. Gennade souligne sa connaissance de la Bible et de l'histoire des dogmes. Il semble avoir œuvré avec Salvianus à la formation de Salonius et de Veranus, fils d'Eucher (*Instr.*, I, *praef*). Il mourut avant 450, peut-être même avant 435.

Études : F. BRUNETIÈRE et P. DE LABRIOLLE, *Vincent de Lérins (Les Saints),* Paris 1906. — H. KOCH, *Vincenz von Lerin und Gennadius; ein Beitrag zur Literaturgesch. des Semi-pelagianismus :* TU 31, 2b, Leipzig 1907. — G. BARDY, *Vincent de Lérins :* DTC 15 (1950) 3045-3055. — F. SCIUTO, *Tertulliano e Vincenzo di Lerino :* MSLC 4 (1954) 127-138. — M. SCHUSTER, *Vincentius von Lerinum :* PWK 16/II (1958) 2192-2197.

SES ÉCRITS

Gennade cite seulement une *disputatio*, écrite contre les hérétiques. Le moine de Lérins composa en effet, en 434, le *Tractatus pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates,* communément appelé *Commonitorium,* en deux livres ou aide-mémoire.

On lui attribue également deux autres œuvres : les *Objectiones Vincentianae,* qui s'est perdu mais que connaissait Prosper, *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum* (PL 51, 177-186). H. Koch en a soutenu l'authenticité, rejetée par W.O. Connors avec de sérieux arguments. Un autre écrit, *Excerpta sanctae memoriae Vincentii Lirinensis insulae presbyteri ex universo beatae recordationis Augustini episcopi in unum collecta.* L'œuvre mentionnée dans un compendium anonyme du IX[e] siècle a été retrouvée par J. Madoz, à la bibliothèque de Ripoll. Le *Commonitorium* y est annoncé (c. 16); nous y lisons une introduction et un épilogue de Vincent. Le reste est une *Summa Augustiniana,* contre Nestorius en dix articles.

Éditions : Les manuscrits transcrivent habituellement le *Commonitorium* avec l'*Ad Ecclesiam* de Salvien et d'autres ouvrages. Pour les éditions antérieures à Migne, cf. SCHÖNEMANN, PL 50, 630-638; PL 50, 637-686 (E. Baluze). — G. RAUSCHEN, *Vincentii Lerinensis Comm.*, FP 5, Bonn 1906. — R.S. MOXON, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins,* Cambridge 1915. — A. JÜLICHER, *Vincenz von Lerins, Comm.*, Tübingen 1925.
Excerpta : J. MADOZ, *Excerpta V.L.* (Estudios Orientales), Madrid 1940 (= PLS 3, 23-45). — W.J. MOUNTAIN : SE 18 (1967-1968) 385-405 (avec les ms. de Novara).

Traductions : Allemande : G. RAUSCHEN, BKV^2 20, 1914.
Anglaises : C.A. HEURTLEY, LNPF 11, 2nd ser., New York 1894 (rééd. 1973), 131-156. — R.E. MORRIS, FC 6, New York 1949, 267-332.
Espagnoles : M. MADOZ, Madrid 1935, 1944^2. — M. MOREIRO RUBIO, *S. Vicente de Lerins. El Commonitorio,* Madrid 1976.

Françaises : P. DE LABRIOLLE, Paris 1906 (rééd. 1978 PDF). — M. MESLIN, Namur 1959 : PDF, Paris, 1978.
Italienne : C. COLAFEMMINA, *Il Commonitorio,* Albe 1967.

Le Commonitorium

Vincent composa deux *Commonitoria* ou aide-mémoire mais un seul est parvenu jusqu'à nous. L'auteur se cache sous le pseudonyme de Peregrinus, sans doute un synonyme de moine. Nous savons par Gennade que le second livre avait été volé à l'auteur, qui, pour faire le résumé du second, avait les deux sous les yeux (29-33). Manuscrits et éditeurs présentent ce résumé comme le second *Commonitorium* (PL 50, 677).

a) Analyse

Le *Commonitorium* n'est pas un simple aide-mémoire rédigé pour usage personnel, ni une simple collection de textes patristiques, mais une espèce de « Discours de la méthode » qui distingue la foi des hérésies qui apparaissent. Le fidèle dispose de deux critères : l'Écriture et la Tradition de l'Église. L'Écriture sujette à déformation par les interprétations hérétiques doit être lue à la lumière de la Tradition, selon l'axiome devenu célèbre : *« In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum »* (chap. 2).

Universalité, antiquité, unanimité sont les trois critères qui garantissent l'orthodoxie (chap. 3). Parmi les trois, le plus important pour Vincent est l'antiquité : faute d'unanimité c'est à elle qu'il faut recourir. Pour illustrer sa règle, l'auteur invoque le donatisme qui s'oppose à l'universalité, l'arianisme à l'antiquité, le baptême des hérétiques au consensus universel. À ces déviations le *Commonitorium* oppose l'enseignement de saint Paul et son souci « de conserver le dépôt de la foi » (chap. 7-9).

Ensuite Vincent analyse les innovations de Nestorius, de Photinus et d'Apollinaire, contre lesquels il rappelle la doctrine catholique sur la Trinité et la personne du Christ (chap. 11-16). L'inerrance ne dépend pas de l'enseignement des plus grands théologiens, comme Origène et Tertullien, qui ont pu errer l'un et l'autre, mais des décrets d'un concile universel et de la foi commune de toute l'Église (chap. 17-19). Pour garder fidèlement le dépôt, selon le mot de l'Apôtre, il faut exclure les « nouveautés de doctrine ». Nouveauté de vocabulaire ne signifie pas nouveauté doctrinale, *« cum dicas nove, non dicas novum »* (chap. 22).

Le critère de la Tradition ne s'identifie pas à l'immobilisme, ce pourquoi il faut appliquer un second critère, essentiel et complémentaire, celui du progrès dogmatique, qui opère selon la loi de la croissance organique. « Ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération ; le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Donc que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Église tout entière, selon les âges et selon les siècles ! — mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée » (chap. 23). Célèbre formule reprise par Vatican I.

Ce progrès implique « que les anciens dogmes se dégrossissent, se liment, se polissent avec le développement du temps : ce qui est criminel c'est de les altérer, de les tronquer, de les mutiler. Ils peuvent recevoir plus d'évidence, plus de lumière et de précision, oui : mais il est indispensable qu'ils gardent leur plénitude, leur intégrité, leur propriété » (chap. 23).

Il existe donc un triple progrès : *dans la formulation* : c'est le travail de l'Église, provoqué par les hérétiques ; elle éclaire l'intelligence dans ses décrets conciliaires avec des termes nouveaux et appropriés, pour les transmettre à ceux qui viendront après. *Dans la vie organique :* qui ressemble à la croissance humaine, de l'enfance à la vieillesse, se développe une même personne ; elle est plus grande que le langage qui l'exprime. Le même progrès se manifeste dans les vérités dogmatiques. *Dans l'acquisition définitive de la vérité,* sans altération ni mutilation.

Une fois encore Vincent vilipende l'« usage hérétique de l'Écriture » (chap. 25). Pour échapper à leurs arguties, il ne suffit pas de recourir au texte biblique, « il faut les interpréter d'après la tradition de l'Église universelle et selon les règles du dogme catholique. Dans cette Église catholique et apostolique, il faut nécessairement qu'ils suivent l'universalité, l'antiquité, le consentement général » (chap. 27).

Les derniers chapitres résument le second *Commonitorium,* en rappelant avant tout la valeur normative de l'Écriture ; ils développent une nouvelle apologie de l'antiquité, sur laquelle récemment le concile d'Éphèse s'est basé par condamner Nestorius, en citant les Pères latins et grecs. Vincent ajoute au dossier

les écrits de Siste III et de Célestin. Léon le Grand, quelques années plus tard, ne parlera pas autrement.

b) Doctrine et culture du Commonitorium

Le docteur de l'immutabilité de la foi se présente paradoxalement comme le théologien de la loi de développement (dogmatique). Son enseignement pouvait se fonder sur l'*Adversus haereses* d'Irénée, en soulignant moins clairement que lui l'apostolicité de la doctrine et le rôle du magistère ecclésiastique.

Vincent dépend avant tout du *De praescriptione haereticorum* de Tertullien. Si le maître de Lérins déplore la déviation du prêtre de Carthage, il reconnaît toutefois qu'il est « le premier de tous les Latins » (chap. 17). Il aurait eu tort de ne pas lui payer son tribut de gratitude. De part et d'autre nous trouvons les mêmes idées. L'argumentation serrée de Tertullien s'appuie sur le droit romain ; le moine de Lérins affirme plus qu'il n'argumente.

L'influence de Cassien sur Vincent est plus discrète, en ce qui concerne l'*universalitas* comme règle de foi, qui se trouve dans le traité sur l'Incarnation. Le *Commonitorium* s'inspire, comme l'a remarqué Bossuet, sur les écrits de saint Augustin, pour lequel il ne cache pas son admiration, comme le prouvent les *Excerpta*.

Vincent, le premier, rassemble un dossier patristique, en citant le témoignage des *Patres probabiles*. L'histoire de l'Église montre comment les critères de Vincent, satisfaisants à première vue, sont d'une application difficile. Comment établir l'antiquité et l'apostolicité ? Toute enquête historique exige une compétence critique. Le jugement de Vincent sur Théophile, le grand adversaire de Jean Chrysostome, aurait gagné à être plus nuancé. De même il cite les témoignages des papes Félix et Jules, sans se douter qu'il s'agit de faux apollinaristes.

Même si sa préoccupation était surtout de s'opposer aux innovations des hérétiques, l'histoire occidentale a surtout retenu son enseignement sur le développement du dogme, qu'il traite en plusieurs chapitres (23-24). Il voyait ce progrès et dans la connaissance et dans la formation de la vérité dogmatique. Sans modifier en rien le dépôt de la foi, l'Église en explore mieux la richesse et en exprime mieux le contenu.

Le *Commonitorium* a dû sa fortune, à partir du XVIe siècle, à la vigueur de ses formules, à l'élégance de sa langue, à la fortune de ses expressions, à la frappe métallique de ses sentences. La doctrine se coule en phrases claires, lapidaires, fortes et décisives. Les réminiscences classiques de Salluste, d'Ovide, de Lucain ornent naturellement le texte et témoignent de l'atmosphère culturelle de Lérins. Vincent connaît la littérature chrétienne grecque et semble avoir traduit le texte du concile d'Éphèse (chap. 31, 2-3). Le livre ne semble pas pour autant avoir exercé une influence en Orient.

c) Vincent de Lérins et l'histoire

C.J. Vossius dans l'*Histoire des controverses*, I, 9, paru en 1618, et E. Noris, dans l'*Histoire pélagienne,* en 1673, les premiers, ont voulu voir dans le *Commonitorium* un dossier antiaugustinien, plus précisément contre la doctrine de la grâce et de la prédestination d'Augustin. Thèse qui a connu un très grand succès et se lit encore chez le grand nombre des historiens modernes, malgré la mise en garde de quelques-uns.

Une lumière nouvelle est venue éclairer la question, avec la découverte des *Excerpta,* par J. Madoz, où Vincent s'affirme comme un admirateur incontestable d'Augustin. Il se réfère à l'autorité du maître d'Hippone sur deux points, la Trinité et l'Incarnation, développés explicitement dans le *Commonitorium* (chap. 13-15). Pour cette raison, E. Griffe a pu affirmer récemment que l'on ne trouve pas la moindre allusion antiaugustinienne et que le *Commonitorium* se situe hors de la controverse semipélagienne. O'Connor, de son côté, a montré que l'auteur des *Obiectiones*, considérées par Fulgence comme injurieuses pour Augustin, n'était pas Vincent. Loin d'être antiaugustinien, le *Commonitorium* s'inspire du principe de la Tradition, cher à l'évêque d'Hippone (*Ep.* 54 ; *De bapt.*, IV, 24 ; *Contra ep. Man.*, IV).

Une chose est certaine : à partir du XVIe siècle, l'influence du *Commonitorium* ne cesse de croître. Aucun des grands scolastiques ne l'avait cité. Seuls quatre manuscrits de Paris (BN 2172 du Xe siècle provenant de P. Pithou, 13.386, Xe siècle de S. Germain, le meilleur, 2.785 du XIe siècle et 2.173 du XIIIe siècle) le contiennent. À partir du XVIe siècle plus de cinquante éditions et traductions se succèdent. Bellarmin l'appelle *libellus plane aureus*. Bossuet s'y réfère sans cesse dans sa *Défense de la tradition des saints Pères*. Catholiques et protestants lui vouent dès le départ une égale admiration. Newman trouve dans le *Commonitorium* une norme « œcuménique » et lui donne un regain d'actualité. Anglicans et vieux-catholiques, plus particulièrement Döllinger, l'invoquèrent contre les décisions de Vatican I, qui l'avait cité dans sa Constitution dogmatique sur la foi.

Cette unanimité dans l'estime a été mise en échec au XIXe siè-

cle. Catholiques et protestants mettent en doute la valeur normative des canons de Vincent de Lérins. J.B. Franzelin, plus modéré, affirme que la thèse du *Commonitorium* est toujours valable *sensu affirmante* et non pas *sensu excludente*. Ce n'est pas un mince mérite pour un homme du V[e] siècle que d'avoir établi des règles qui, sainement appliquées, demeurent encore normatives quatorze siècles plus tard.

Études : R.M.J. POIREL, *De utroque commonitorio Lirinensi,* Nancy 1895. — ID., *Vincentii Peregrini seu alio nomine Marii Mercatoris Lirinensia Commonitoria duo,* Nancy 1898 (la thèse de l'attribution à M. Mercator des *Commonitoria* n'a pas été suivie, cf. H. KOCH, *Vincentius von Lerinum und Marius Mercator :* ThQ 81 (1899) 396-434). — W.S. REILLY, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de la foi de Vincent de Lérins,* Tours 1903. — C. WEYMAN, *Die Edition des Commonitorium :* Histor. Jahrbuch-München 29 (1908) 582-586 ; cf. 40 (1920) 184 s. — N. DAUSSE, *Le développement du dogme d'après saint Vincent de Lérins :* RT 16 (1908) 630-651 ; 17 (1909) 692-710. — J. LORTZ, *Der Kanon des Vincentius von Lerin :* Der Katholik 2 (1913) 245-255. — L. GLOBUS, *De H. Vincentius van Lérins en zijne commonitoria :* Studien 79 (1913) 231-259 ; 383-411 ; 80 (1913) 274-307 ; 402-420 ; 445-473 ; 81 (1914) 1-37. — J. MADOZ, *El concepto de la Tradición en San Vicente de Lerins,* Analecta Gregoriana 5, Rome 1933. — A. D'ALÈS, *La fortune du « Commonitorium » :* RSR 26 (1936) 334-356. — J. MADOZ, *Un tratado desconocido de S. Vincente de Lerins :* Greg 21 (1940) 75-94. — ID., *Los excerpta Vincentii Lir. en la controversia adoptionista :* RET 13 (1953) 475-483. — B. LUISELLI, *Sulla pseudonomia di Vincenzo di Lerino :* Athènes et Rome 4 (1959) 216-222. — E. GRIFFE, *Pro Vincentio Lirinensi :* BLE 62 (1961) 26-32. — W. O'CONNOR, *Saint Vincent of Lerins and Saint Augustine, Was the Commonitorium of saint Vincent of Lerins intended as a polemic treatise against saint Augustine and his doctrine on predestination ? :* Doctor Communis 16 (1963) 123-257. — J.H. SIEBEN, *Der Konzilbegriff des Vincenz von Lerin :* Theologie und Philosophie 46 (1971) 364-386. — A. PASTORINO, *Il concetto di tradizione in Giov. Cassiano e in Vicenzo di L. :* Sileno 1 (1975) 37-46. — M. LODS, *Le Progrès dans le temps de l'Église selon V. :* RHPR 55 (1975) 365-385.

VINCENT, PRÊTRE DE GAULE

Gennade (*De vir. ill.*, 81 [80]) nous renseigne sur Vincent prêtre et exégète de Gaule qu'il connut personnellement. Il mentionne son commentaire *In Davidis psalmos*, aujourd'hui perdu. Vallarsi a pensé pouvoir l'identifier avec un écrit homonyme du Ps. Rufin (PL 21, 641-960). Mais celui-ci selon les manuscrits, comme l'a montré A. Wilmart, est de Lietbert de Lille, abbé de Saint-Rufus, près d'Avignon, au début du XII[e] siècle (PLS 1, 1097).

Études : A. WILMART, *Le commentaire sur les psaumes, imprimé sous le nom de Rufin :* RB 31 (1914) 258-276. — F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi* III, Madrid 1951, n. 5395 ; 7535 ; 8308.

VICTORIUS D'AQUITAINE

Écrivain aquitain, qui vécut au milieu du V[e] siècle. D'après Gennade (*De vir. ill.*, 89 [88]), il composa à la demande de l'archidiacre Hilaire, le futur pape, en 457 un cycle pascal *(cursus paschalis annorum)*. Ce comput pascal fut officialisé par le concile d'Orléans, en 541, et diffusé en Gaule aux VII[e] et VIII[e] siècles, jusqu'à l'introduction de celui de Denys le Petit. Un extrait sous le nom de Bède se trouve dans la PL 90, 712 et PLS 4, 2218.

Victorius, selon Gennade, ajoute un tableau chronologique depuis la création, en utilisant la *Chronique* de Prosper. Cassiodore s'en servit pour sa *Chronique*. *« Calculator scrupulosus »*, il composa un *Liber calculi* (PLS 4, 2218). Il est peut-être l'auteur du *Prologus Paschae* (PLS 3, 380).

Éditions : Cursus et Ep. à Hilaire, TH. MOMMSEN, MGH Auct. ant. IX, Berlin 1892, 667-735. — B. KRUSCH : Abhandlungen der preussischen Ak. der Wiss. 8, Berlin 1938, 16-52 = PLS 3, 381-426. — *Ep.* à Hilaire : THIEL, *Epist. Rom. Pont.* 1, Braunsberg 1868, 130. — L'extrait attribué à Bède : PL 90, 712 et CH.W. JONES, *Bedae opera de temporibus,* Cambridge (Mass.) 1943, 58 appartiennent au *Cursus Paschalis.* — *Calculus :* PL 90, 677-680, restitué à Victorius par W. Christ, ed. G. Friedlein, Rome 1872. — *Prologus Paschae,* éd. B. KRUSCH, *Studien zur chr. mittelalterlichen Chronologie,* Leipzig 1880, 227-240 = PLS 3, 427-441.

Études : E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln,* Berlin 1905, 427-441. — C. JONES, *Bedae Pseudepigrapha,* Ithaque 1939.

SALONIUS DE GENÈVE

Salonius et Veranus étaient les deux fils d'Eucher, évêque de Lyon. Le premier devint évêque de Genève, vers 439, le second, évêque de Vence, vers 450, après avoir été éduqués par les moines de Lérins. Salonus, de concert avec son frère et Ceretius, évêque de Grenoble, envoyèrent une lettre à Léon Ier, conservée sous le titre *Epistula dogmatica* (PL 54, 887-890), pour lui accuser réception du *Tomus ad Flaviamum*.

Salonius prit parti au concile d'Orange et de Vaison, en 441 et 442. Nous le retrouvons au concile d'Arles, après 450, où l'on traitait des questions qui concernaient Lérins. Il a dû mourir peu après.

L'évêque de Genève semble s'être préoccupé de questions exégétiques, comme l'attestent les deux livres d'*Instructiones* que lui adresse son père. Gennade ne signale aucune œuvre propre. En 1532, l'humaniste J.B. Brassicanus (Kohlburger) publia l'*editio princeps* de l'*Expositio mystica in Parabolas Salomonis et Ecclesiastem*, en l'attribuant à Salonius. On ne sait d'où il tenait ce renseignement. Le manuscrit de Vienne qui servit à l'édition porte le nom de Salonius en marge, écrit d'une autre main, peut-être de celle de Brassicanus.

J.P. Weiss a montré comment cet écrit dépendait de Grégoire le Grand et de Bède et ne pouvait donc provenir de Salonius. Entre-temps une *Expositio mystica* sur Matthieu et Jean, en forme de questions et de réponses, transmise sous le nom de Salonius par quelques manuscrits (Stegmüller 7590, 1 et 2) a été également attribuée à l'évêque de Genève, par Endres et C. Curti, lequel en a produit une nouvelle édition.

J.P. Weiss a réfuté l'attribution salonienne de l'une et de l'autre *expositio mystica*. En se fondant sur la tradition manuscrite, sur l'identité de style et de genre littéraire, la critique a conclu qu'un même auteur, écrivant entre 800 et 1000 en Allemagne, avait composé les quatre commentaires en question.

Éditions : Expositio mystica in Parabolas Sal. et Ecc. : PL 53, 967-1012 (J.A. Brassicanus). — C. CURTI, *Saloni ep. Genav. Comment. in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten,* Catania 1964 : pour les ms. cf. ID., Orph 11 (1964) 164-184.
De Evangelio Johannis. De Evangelio Matthaei : C. CURTI, *Salonii ep. Genav.* Turin 1968 (édition et étude critique sur la transmission du texte et sur l'auteur).

Études : M. BESSON, *Un évêque exégète de Genève au milieu du Ve siècle, Saint Salone :* Anzeiger für schweiz. Geschichte, 11 (1902-1905) 252-265. — J.A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis,* Kempten 1906, 73-75. — J.P. WEISS, Recension des éditions de Curti : RELA 44 (1966) 482-484 ; 46 (1968) 481-482. — ID., *Essai de datation du Commentaire sur les Proverbes, attribué abusivement à Salonius :* SE 19 (1969-70) 77-114. — ID., *L'authenticité de l'œuvre de Salonius de Genève :* SP 10 (1970) 161-167. — R. ETAIX, recension des éditions de Curti : RHE 65 (1970) 133-135 (il a modifié son point de vue après les travaux de J.P. Weiss). — VALERIE I.J. FLINT, *The True Author on the S. Commentarii in Parab. :* RTAM 37 (1970) 174-186. — J.P. WEISS, *Les sources du commentaire sur l'Ecclésiaste du Ps. S. :* SP 12 (1975) 178-183.

LÉON DE BOURGES

Léon, évêque de Bourges, écrivit, au milieu du Ve siècle, avec Victorius, évêque du Mans, et Eustochius, évêque de Tours, une « *epistola ad episcopos et presbyteros infra tertiam provinciam constitutos* ». Les trois évêques venaient d'assister au concile d'Angers, le 4 octobre 453. Ils y notifient leur commune décision de déposer les clercs qui recouraient aux tribunaux civils et non aux ecclésiastiques. Cette lettre a été retrouvée dans un manuscrit, selon Hinschius, le B.19 du Palais-Bourbon de Paris, qui contenait la collection pseudo-isidorienne des *Décrétales*. J. Merlin l'a publié, en 1524, dans sa collection des conciles, en même temps que 94 lettres attribuées à Léon le Grand, avec la variante *tertia en Thracia*. Reproduit actuellement dans PL 130, 922.

Dans son édition des œuvres léonines, P. Quesnel a reproduit les lettres publiées par Merlin (Paris, 1675) et celle des trois évêques, qui se retrouvent dans PL 54, 1239-1240. P. Sirmond le premier l'a rendue à l'évêque de Bourges. Tillemont (*Mémoires,* XVI, Paris, 1712, 770) a douté de son authenticité, qui, de fait, n'est pas « au-dessus de tout soupçon » (Griffe).

Éditions : PL 54, 1239-1240 (Quesnel, Paris 1675). — CH. MUNIER, *Concilia Galliae :* CC 148, 136 (reprend l'éd. de P. Sirmond *Concilia antiqua Galliae,* Paris I, 1629, 119).

Études : L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule II,* Paris 1900, 244-246. — C. SILVA-TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi :* Greg 12 (1931) 9. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque chrétienne,* II, Paris 1966, 142.

VALÉRIEN DE CIMIEZ

L'évêque de Cimiez, aujourd'hui intégré à la ville de Nice, était probablement de la noble famille des Valeriani de Gaule. J.P. Weiss a voulu l'identifier avec le Valérien à qui Eucher a envoyé le *De contemptu mundi*. Il ne s'agit là que d'une conjecture. Valérien était évêque de Cimiez en 439. Comme tel il participe la même année au concile de Riez, en 442 à celui de Vaison, tous deux réunis pour raffermir la discipline ecclésiastique. Il soutint Hilaire d'Arles dans ses difficultés avec Léon Ier. Avec ses collègues de la *Viennensis*, de la IIe *Narbonensis* et des Alpes Maritimes, il signa la pétition pour la réhabilitation du métropolite d'Arles. Mais le pape divisa l'antique province en deux circonscriptions (Léon, *Ep.* 65). On retrouve sa signature avec celle de Ravennius et de leurs collègues pour le *Tome à Flavien* (Léon, *Ep.* 102). Son nom reparaît au concile d'Arles, qui tranche un différend entre l'évêque de Fréjus et les moines de Lérins (Mansi, VII, 907). Il a dû mourir peu après.

L'*epistula ad monachos de virtutibus et ordine doctrinae apostolicae* prouve les bons rapports qui existaient entre les moines de Lérins et l'évêque de Cimiez, comme elle atteste l'influence des moines sur la doctrine de la grâce de Valérien. On a mis récemment en doute l'authenticité de cette lettre.

Valérien était un esprit cultivé et un prédicateur apprécié qui a laissé une collection de vingt homélies, qui nous informent sur l'histoire et la vie de la Gaule chrétienne. Elles traitent principalement de questions morales : la discipline, les promesses non tenues, la voie étroite, la grandeur de la paix, le martyre, l'ivrognerie et l'avarice. Elles donnent en exemple les martyrs et les saints, parlent des préceptes et des exigences de l'Évangile. Peu de préoccupations dogmatiques. Un passage de l'homélie 11, 4 l'a fait suspecter de semipélagianisme, mais à tort.

Littérairement, les homélies sont d'un style élégant et attestent une solide formation classique et rhétorique. Valérien cite les maîtres, en particulier Sénèque et se plaît à décrire les scènes de la vie journalière. Il est tellement nourri de stoïcisme qu'il semble être un stoïcien converti au christianisme. Sa doctrine de la grâce est plus proche des maîtres provençaux que d'Augustin.

A.M. Riberi a voulu restituer à l'évêque l'*homelia in dedicatione ecclesiae* (PLS 3, 184-188). Ce qui n'est pas absolument sûr (voir B. Fischer-Frede, VT, 561).

Éditions : PL 52, 691-756 (Gallandi). L'*hom.* 1 attribuée à Augustin (PL 40, 1219-1222) fut restituée à Valérien par M. Goldast en 1601. — Éd. partielle des homélies 15, 16, 17 avec l'*hom. in dedicatione*, de A.M. Riberi, S. Dalmazzo di Pedona, Turin 1929.

Études : A.M. RIBERI, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abbazia, con documenti inediti*, Turin 1929. — G. BARDY, *Valérien :* DTC 15 (1948), 2520-2522. — J.P. WEISS, *La personnalité de Valérien de Cimiez :* Annales de la fac. de Lettres de Nice 1970, 141-162. — C. TIBILETTI, *Valeriano di Cimiez e la teologia dei Maestri Provenzali*, Augustinianum 22 (1982) 513-532.

PROSPER D'AQUITAINE

Le peu que nous savons de la vie de Prosper provient de Gennade (*De vir. ill.*, 85 [86]). Il est né en Aquitaine, à la fin du IVe siècle. Il fréquente les écoles qui lui donnèrent une solide formation classique. Il vint à Marseille, la « nouvelle Athènes », peut-être pour échapper à des désordres politiques et attiré par l'ambiance monastique et théologique de saint Victor et de Lérins. Tout en restant laïc sans jamais devenir clerc, moins encore prêtre ou évêque, il a beaucoup de contacts avec les monastères de Provence, sans s'intégrer à aucun.

Prosper se trouve à Marseille, en 426, quand s'engagea la controverse semipélagienne. Il fut un ardent défenseur d'Augustin à qui il écrivit en même temps qu'à Hilaire, qui devait être d'origine africaine. L'évêque d'Hippone lui envoya ses deux traités le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae*, qui originairement composaient un même volume. À la mort d'Augustin, il se rendit à Rome pour obtenir la condamnation des idées qui circulaient à Marseille et à Lérins. Il provoqua la lettre du pape Célestin aux évêques de Gaule (PL 50, 528-530). Il fut quelque peu déçu et mit du temps à comprendre qu'il ne fallait pas être plus augustinien que Rome. Revenu à Marseille, il y reprit la polémique, entre 432 et 434, et écrivit ses œuvres principales. Avec la mort de Cassien s'apaise la polémique.

Prosper retourna alors à Rome, où il s'établit pour se mettre au service de Léon Ier, sans en devenir le secrétaire. De la théologie combattante il passa à des travaux plus sereins, comme de compléter des computs, de rédiger des commentaires des Psaumes et des *Capitula* (434-442). Il prit part selon Gennade à la

rédaction du *Tome à Flavien* (PL 54, 755). Dans le *De vocatione omnium gentium*, il exposa la prédestination universelle au salut.

Prosper composa en vers un florilège augustinien, les *Epigrammata ex sententiis s. Augustini*. Sa *Chronique* à laquelle il travailla jusqu'à sa mort se termine en 455. La même année il participa à la controverse pascale et dut mourir peu après.

Études : L. VALENTIN, *S. Prosper d'Aquitaine,* Toulouse-Paris 1900. — L. COUTURE, *S. Prosper d'Aquitaine :* BLE (1900) 269-282 ; (1901) 33-49. — B. BORELLI, *S. Prospero d'Aquitania e il giudizio della storia,* Carpi 1907. — R. HELM : PWK 23/1 (1959) 1193-1204. — G. BOSIO : Bibliotheca Sanctorum 10 (1968) 1193-1204. — M. LODS, *Le progrès dans le temps de l'Église selon Vincent de Lérins :* RHPR 55 (1975) 365-385. — A. SOLIGNAC, DSp 12 (1986) 2446-2456.

1. SES ÉCRITS

Prosper est un lettré. Vocabulaire et langue sont classiques, il refuse nettement les néologismes. Disciple des rhéteurs, il aime la forme oratoire, le pathétique et l'ironie, l'antithèse, l'allitération et la rime. Il a le culte du *cursus*. L'auteur du *De ingratis* connaît suffisamment le grec pour se permettre des jeux de mots en cette langue. Il a des trouvailles comme *Mens in vulnera, vulnere surgit* (*De ing.*, 592). Il est à l'aise dans la versification, manie avec maestria le distique et l'hexamètre, sans pour autant être un créateur. Il connaît Virgile, imite Lucrèce, parfois Ovide. Sa préoccupation constante est de faire servir sa culture classique à la théologie, qui lui importe avant tout. Il trouve sa principale inspiration dans la Bible. Prosper brille avant tout par la précision de sa pensée, la souplesse de son expression, sa capacité de jugement, la clarté de son exposé, la force de sa démonstration.

Éditions : Première édition des opera omnia, Lyon 1539 ; éd. J.B. LE BRUN DES MARETTES et L.U. MANGEANT, Paris 1711. — La plus grande partie se lit parmi les *spuria* d'Augustin, éd. maurina, PL 45. — L'édition de P. et H. BALLERINI, du *De vocatione omnium gentium* se lit in PL 51, 647 parmi les œuvres de Léon Ier ; le *Praeteritorum Sedis Apostolicae ep. auctoritates,* in PL 50, 531 ; 84, 682. — L'éd. CCL 68A (1972) comprend : *Expositio Psalmorum* (P. Callens), *Liber sententiarum* (M. Gastaldo).
Pour les mss., voir F. SCIUTO, *Nonnulla de codicibus :* MSLC 9 (1959) 19-24.

1. Lettres

L'*Epistula ad Rufinum* (PL 51, 77-79 et 45, 1793-1802) est un excellent exposé de la doctrine augustinienne de la grâce et la première ébauche de ses futurs traités. L'*epistula ad Augustinum* (parmi les œuvres d'Augustin, *Ep.* 225, PL 33, 1002-1007) est de la fin de 428. Une autre lettre adressée à Augustin s'est perdue. Prosper participa à la rédaction des lettres de Léon Ier, en particulier au *Tome à Flavien*. L'*Epistula ad Demetriadem* (sans doute du même auteur que le *De vocatione omnium gentium*, selon Arnauld et Quesnel, contre les frères Bellerini) est des plus contestées. La *Clavis* la classe parmi les spuria, 529 ; B. Fischer (*Sigelverzeichnis*, 518) la dit « probablement authentique » ; de même Valentin, Helm, Krabbe et Cappuyns.

Éditions : PL 55, 161-180. — K.C. KRABBE, *Epistula ad Demetriadem,* PSt 97, Washington 1965.

Traductions : Anglaises : P. DE LETTER, ACW 32, Westminster (Md)-Londres 1963, 21-37 (à Rufin), 38-48 (Augustin). — K.C. KRABBE, *o. c.* (à Démétriade).

Études : J. GAIDIOZ, *Prosper d'A. et le tome à Flavien :* RSR 23 (1949) 271-301. — J. CHÉNÉ, *Le semipélagianisme du midi de la Gaule, d'après les lettres de Prosper d'A. et d'Hilaire à s. Augustin :* RSR 43 (1955) 321-341.

2. Œuvres versifiées

Le *De ingratis carmen* ou Περὶ ἀχαρίστων (PL 51, 91-148) fut composé avant la mort d'Augustin, 429-430. Ce sont 1 012 hexamètres en quatre parties sur la parole « Ceux à qui manque la grâce ou les sans-grâce » *(ingrati)*. Prosper expose d'abord le pélagianisme (1-113), puis le semipélagianisme (114-225) qu'il réfute (226-564). Il passe en revue les arguments des semipélagiens (565-800), l'œuvre s'achève par une discussion sur les liens qui existent entre pélagianisme et semipélagianisme. C'est un exposé passionné de la grâce selon saint Augustin : « Oui, nous sommes libres mais d'une liberté rachetée » (v. 977). « L'un des plus heureux essais de poésie philosophique qui aient été tentés dans le sein du christianisme » (Guizot).

Traductions : Allemande : O. HAGENBÜCHLE, Stans 1920.
Anglaise : C.T. HUEGELMEYER, PSt 95 Washington 1962 (texte et traduction).

Epigrammata. De la même époque nous avons deux épigrammes de caractère beaucoup plus agressif, les *Epigrammata in obtrectatorem Augustini* (PL 51, 149-152). Les 106 *Epigrammata ex sententiis s. Augustini* (PL 51, 498-532) semblent postérieurs au concile de Chalcédoine (451). Ces épigrammes ont beaucoup contribué au renom littéraire de Prosper. L'*Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon* a été composé après 431, car il suppose la condamnation d'Éphèse (PL 51, 153-154). Plainte ironique d'une mère et d'une fille qui, dans la tombe, reconnaissent leur lien de parenté.

Études : D. LASSANDRO, *Note sugli epigrammi di Prospero d'Aquitania :* VetChr 8 (1971) 211-222.

3. Œuvres théologiques

Pendant sa période provençale, Prosper se consacra à la controverse semipélagienne, pour défendre les thèses augustiniennes.

Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium (PL 51, 155-174; PL 45, 1833-1844), écrit en 431 ou 432 à Marseille; selon Cappuyns un peu plus tard.

Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentiarum (PL 51, 77-186; PL 45, 1843-1850); écrit également à Marseille, en 431 ou 432 vise probablement Vincent de Lérins.

Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium (PL 51, 187-202; PL 45, 1849-1858), adressé à deux prêtres de Gênes (Plinval lit Agen), troublés par le *De pradestinatione* d'Augustin.

De gratia Dei et libero arbitrio liber contra collatorem (sans aucun doute Cassien), écrit à Marseille en 433.

Capitula ou *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates, de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* (PL 45, 1756-1760; PL 51, 205-212; PL 50, 531-537, etc.), œuvres jointes souvent à l'*Epistula* de Célestin Ier (qui provient de la collection de Denys le Petit). Écrits entre 435 et 442. Helm doute de l'authenticité. Il est le seul.

Traductions : Anglaises : J.R. O'DONNEL, *Grace and free will by Prosper of A. :* FC 7, New York 1949, 343-418 *(Contra collatorem).* — P. DE LETTER, *Prosper of A. defense of St. Augustine,* ACW 32, Westminster (Mr)-Londres 1963, 49-69 *(res. ad excerpta Genumensium),* 70-138 *(Contra collatorem),* 139-162 *(ad capitula objectionum Gallorum),* 163-177 *(ad capitula objectionum Vincentiarum),* 178-185 *(Auctoritates).*

Étude : M. CAPPUYNS, *L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme :* RB 41 (1929) 156-170.

Pendant son séjour romain, Prosper écrivit des œuvres moins polémiques : l'*Expositio psalmorum* (100-150) qui dépend des *Enarrationes* d'Augustin, après 431 et avant 449. L'authenticité du prologue (*prologus metricus,* PL 36, 59) est discutée. *Pour :* Morin, qui l'a republié dans RB 46 (1934), 36; *contre :* M Cappuyns (in BTAM 3); le CCL le place à l'époque carolingienne, peut-être de Strabon et donc l'omet.

Le *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum.* Ce sont 392 sentences, coupées de leur contexte, qui exacerbent ou atténuent la pensée d'Augustin. Le recueil intéresse l'histoire des dogmes et fit connaître Augustin au Moyen Age. Pour les 106 sentences versifiées, voir plus haut.

Le *De vocatione omnium gentium* (déjà en PL 17, 1073). Fut attribué à Léon le Grand par Quesnel (PL 55, 339). L'authenticité fut très discutée. La démonstration de L. Valentin, puis de Cappuyns, sur le témoignage de la tradition manuscrite et de la critique interne, montre que Prosper en est l'auteur.

Éditions : Expositiones : PL 51, 277-426. — CCL 68A (1972) 1-211 (P. Callens).

Sententiae : PL 51, 427-496; PL 45, 1859-1898; CCL 68A (1972) 221-365 (M. Gastaldo). *De vocatione :* PL 51, 647-722.

Traduction : Anglaise : De vocatione : P. DE LETTER, ACW 15, Westminster (Md)-Londres 1952.

Études : L. VALENTIN, *op. cit.* — M. CAPPUYNS, *L'auteur du « De vocatione omnium gentium » :* RB 39 (1927) 198-226. — G. DE PLINVAL : RAug 1 (1958) 358. — L. PELLAND, *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica,* Montréal 1936. — S. MORIN, *La préface métrique au commentaire sur les Psaumes de P. d'A. :* RB 44 (1934) 36-40. — J.J. YOUNG, *Studies on the style of the vocatione omnium gentium ascribed to Prosper of A.,* PSt 87, Washington 1952. — R. LORENZ, *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien :* ZKG 73 (1962) 217-252. — C. BARTINK, *L'universalisme de l'histoire dans le De vocatione omnium gentium :* RHE 68 (1973) 731-758.

4. Œuvres historiques

L'*Epitoma Chronicae.* C'est une histoire des origines du monde à l'année 455, où les œuvres d'Eusèbe et Jérôme sont largement utilisées. À partir de 412 l'histoire devient plus personnelle, spécialement pour la Gaule, surtout pour les événements d'Aqui-

taine. L'auteur semble avoir achevé sa première rédaction en 433, puis la prolonge jusqu'en 445 *(Chronicon vulgatum)*, et y ajoute des *Additamenta*, relatifs aux années 446-455 *(Chronicon integrum)*. Par la suite furent faits d'autres *additamenta* (PLS 3, 147-148). Le prix de pareille chronique tient à l'intérêt que Prosper porte à l'histoire des doctrines.

Éditions avec les additamenta : PL 51, 535-606. — TH. MOMMSEN, MGH *auct. ant.* 1894, IX, 1, 385-485 ; continuation, *ibid.*, 486-499.

5. Œuvres non authentiques

Divers apocryphes furent attribués à Prosper et se trouvent parmi ses œuvres.

La *Confessio* (PL 55, 607-610) a été attribuée à Prosper par Sirmond sur le témoignage de deux manuscrits. Sirmond ne dit pas quels sont ces deux manuscrits. L'examen montre qu'il s'agit de Vat. 558 et BN 17.413.

Le *Poëma Coniugis ad uxorem* (du *Codex Reginensis*) est attribué à Paulin de Nole (PL 51, 611-616 ; PL 61, 737-742). Hartel (CSEL 30, 1894, 244-248) les attribue au Ps. Paulin. Il s'agit de 16 vers anacréontiques et de 53 distiques élégiaques.

Le *Commonitorium quomodo sit agendum cum Manicheis qui confitentur pravitatem nefandi erroris* (se trouve parmi les œuvres d'Augustin) PL 42, 1153-1156. — Éd. J. Zycha, CSEL 25/2, 1892, 979-982 ; se lit partiellement dans PL 65, 28-30.

Prosperi anathematismata et fidei catholicae professio (éd. Sirmond PL 65, 23-30 ; PL 42, 1153-1156). Il s'agit d'une recension plus développée du *Commonitorium* précédent, faite entre 526 ou en 515 (cf. PLS 3, 1329).

Le *De promissionibus et praedicationibus* (PL 51, 733-854 ; PLS 3, 149). R. Braun l'a restitué à Quodvultdeus. Éd. CCL 60, 1976, 1-223 et SC 101 et 102 (1964).

Le *Carmen de divina providentia* n'est pas de Prosper, mais a été écrit en Gaule en 416. Voir plus haut, p. 434.

Le *fragmentum de duobus testibus* (éd. Mommsen : dans PLS 3, 150). D'après Harnack serait d'Hippolyte de Rome ou de sa secte.

Études : A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, IV, Paris 1910, 44-47. — W. BONG, Manichaeische Hymnen ; X : Mus 38 (1952) 53-55. — P. MENNO, *Illud carmen Ad coniugem inscribitur divi Paulini N. sitne an divi Prosperi A.* : Latinitas 10 (1962) 208-214.

2. SIGNIFICATION THÉOLOGIQUE

Prosper consacra une très grande partie de sa vie à défendre et à diffuser la théologie d'Augustin, en vers et en prose. Il le fit avec adresse, sachant atténuer sans trahir. Seules ses œuvres historiques se situent hors de la controverse pélagienne.

1. Défenseur des thèses augustiniennes sur la grâce

La pensée de Prosper sur la grâce et la prédestination est augustinienne : cette affirmation globale est exacte, mais a besoin d'être nuancée. Tout en étant un disciple inconditionnel de l'évêque d'Hippone, l'Aquitain suivit une évolution vers plus de modération. Les historiens distinguent communément dans ses œuvres une période d'intransigeance (jusqu'en 432), puis une période de premières concessions (433-435), enfin une dernière période de grandes concessions (après 435). Pour s'en convaincre, il suffit de comparer ses œuvres polémiques avec son *De vocatione gentium*. La différence est telle qu'on a pu douter longtemps de l'authenticité.

Dans ses premiers écrits, Prosper insiste fortement sur la gratuité de la grâce, thème de l'*epistula ad Rufinum*, et sur la prédestination, dans sa lettre aux Gênois. « Des Tyriens et des Sidoniens, que pouvons-nous dire d'autre, sinon qu'il ne leur a pas été accordé de croire, puisque la Vérité elle-même déclare qu'ils auraient cru s'ils avaient vu les signes miraculeux qui ont été accomplis chez les non-croyants ? » (PL 51, 198A).

Concernant la prédestination, Prosper — conscient des excès de la thèse du petit nombre des élus — atténue déjà les affirmations augustiniennes dans les *Responsiones* aux calomnies des Gaulois, en disant que les impies sont prédestinés à la damnation en prévision de leurs péchés (PL 51, 158, 161). La même doctrine se trouve dans les *Objectiones* de Vincent où Prosper affirme que Dieu veut le salut de tous et que l'Apôtre fait prier les Églises pour le salut universel (PL 51, 179B ; voir aussi 184A ; 186B).

Les *Capitula* omettent prudemment les questions épineuses sur la prescience divine et défendent une position proche de celle de Léon Ier (*Serm.* 23, 4 ; 35, 3, etc.). Le nom d'Augustin n'y est même pas cité. L'auteur s'en remet désormais à l'autorité de l'Église, pour professer l'absolue gratuité et liberté de la grâce : « Il suffit d'accepter simplement les décisions du Siège Apostolique ». Prosper est romanisé.

2. Le « De vocatione omnium gentium »

C'est la première œuvre de la littérature chrétienne consacrée à la conversion des infidèles. C'est aussi le premier traité de l'économie divine, insérée dans le tissu même de l'histoire humaine. Prosper divise le temps en *ante legem, sub lege, sub gratia.* L'écrit défend la volonté salvifique de Dieu pour chacun et pour l'humanité entière. Dieu offre à chacun une égale chance, en accordant les dons adéquats. Seuls sont exclus ceux qui ont démérité eux-mêmes. L'universalité du salut est une *pars fidei* (PL 51, 706C).

Le livre I contient des solutions particulières, le livre II en vient progressivement à des solutions universalistes. « C'est le début de la doctrine qui implique la responsabilité de l'homme dans l'histoire. » Le théologien de Marseille ouvre ici des chemins pour l'humanité non sans préoccupations missionnaires.

3. Prosper et l'histoire de l'augustinisme

Le *Liber sententiarum* est le premier florilège augustinien. Il ouvre en Occident un genre littéraire qui va fleurir au Moyen Age, constituant la source essentielle de la connaissance d'Augustin et des Pères pour le meilleur et pour le pire. Pour en mesurer la diffusion, il suffit de considérer le nombre de manuscrits, vraiment exceptionnel, répandus à travers toute l'Europe, en des lieux géographiquement très divers. Le dernier éditeur en a énuméré dix-huit.

Le *Liber sententiarum* ouvre la voie aux *Testimonia divinae scripturae et Patrum* d'Isidore de Séville, au florilège de Florus de Lyon et au recueil fragmentaire du *Libellus Scintillarum.* Il fut traduit en grec par Demetrios Kydones. Photius le mentionne (*Bibl. Cod.* 54), Hincmar de Reims, entre autres, s'y réfère. Deux sentences passent dans le *Décret de Gratien.* Prosper est une des autorités de l'Antiquité qui ne manque dans aucune bibliothèque (M. Manitius). Ses épigrammes, classiques, étaient les plus copiés. On en trouve trois manuscrits à Reichenau, au IX[e] siècle, cinq à Saint-Gall, au XII[e]. Ce fut également la première œuvre imprimée de Prosper (Mayence, 1496).

L'Aquitain ne se contenta pas de transmettre l'augustinisme au Moyen Age, mais il fit dans l'héritage augustinien une première discrimination. Tout en respectant la pensée, il lui fit subir une transformation, un *aggiornamento.* Sous l'influence des théologiens gaulois, il abandonna progressivement la volonté salvifique restreinte et la réprobation inconditionnelle pour affirmer, comme *pars fidei*, l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, mais aussi la gratuité de la grâce. Ce qui avalisa l'augustinisme déjà au concile d'Orange, puis le fit admettre dans l'École, où il domina. À juste titre Prosper a été appelé le « premier représentant de l'augustinisme médiéval » (M. Cappuyns).

Études : M. JACQUIN, *La prédestination aux V[e] et VI[e] siècles :* RHE 7 (1906) 269-300. — M. CAPPUYNS, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval :* RTAM 1 (1929) 309-337. — L. PELLAND, *S. Prosperi A. doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica,* Montréal 1936. — J. GAIDIOZ, *La christologie de s. Prosper d'A.*, Lyon 1947. — CH. BRAND, *Le De incarnatione Domini de J. Cassien...*, Strasbourg 1954. — J. CHÉNÉ, *Le semipélagianisme du midi de la Gaule :* RSR 43 (1955) 321-341. — J. PLAGNIEUX, *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper :* REAug 2 (1956) 391-403. — R. GAUTOY, *Prima sedis Roma Petri :* RB 68 (1958) 114-117. — G. DE PLINVAL, *Prosper d'A. interprète de saint Augustin :* RAug 1, 1958, 339-355. — R. LORENZ, *Der Augustinismus Prospers von A. :* ZKG 73 (1962) 217-252. — C. BARTNIK, *L'universalisme de l'histoire du salut dans le De vocatione o. G. :* RHE 68 (1973) 731-758.

MUSEUS DE MARSEILLE

Museus, à peu près oublié par les historiens de l'Antiquité chrétienne, mériterait d'être mieux connu. C'était un prêtre cultivé, versé dans l'Écriture. Selon Gennade (*De vir. ill.* 79 [80]), il composa à la demande de son évêque Venerius, puis de son successeur Eustasius, un lectionnaire *(lectiones totius anni)* et probablement un recueil d'homélies.

Les historiens se sont évertués à reconstituer patiemment son œuvre liturgique. Deux fragments de son responsorial se trouvent peut-être dans un manuscrit de la B.N. (*Nouv. Acq.* 1628). Son lectionnaire pourrait être conservé dans le palimpseste 76 de Wissembourg, du début du VI[e] siècle, qui contient des lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament (Lowe, 1392), hypothèse plus que douteuse, dit C. Vogel.

Études : G. MORIN, *Fragments inédits d'un antiphonaire g. :* RB 22 (1905) 329-356. — ID., EL 51 (1937) 3-12. — A. BAUMSTARK : OC 3 (1936) 114-119. — A. STUIBER, *Libelli sacramentorum Romani,* Bonn 1950. — A. DOLD, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche :* Texte u. Arbeiten 1, 26-28, Beuron 1936. — L.C. MOHLBERG, EL 51 (1937) 353-360.

— K. GAMBER, *Das Lektionar und Sakramentar des Musaeus von Marsilia* : RB 49 (1959) 198-215. — ID., *La lettre préface du Comes ad Constantinum*, *ibid.*, 30 (1913) 328-331. — G. BERTI, *Il più antico lezionario della Chiesa* : EL 68 (1954) 147-154. — C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte*. Turin, 1975, 25, 259, 290.

SALVIEN DE MARSEILLE

La vie de Salvien n'est pas bien connue. Il est né vers 400, peut-être un peu plus tôt, probablement à Trèves ou à Cologne. Dans les années 418-420 la terreur des invasions barbares (*De gub.*, VI, 82-84) bouleversa le pays. Sa famille sans doute aristocratique veilla à lui donner une éducation soignée. Nous ne savons pas quand il reçut le baptême. Il semble chrétien quand il épousa Palladia, qui, elle, était encore païenne (*Ep.* 4, 7). Il en eut une fille, appelée Auspiciola. Peu après leur mariage, les deux époux quittèrent leur pays natal pour aller s'établir dans le sud de la Gaule. Tous deux ne tardèrent pas à se convertir, à mener une vie ascétique dans la continence et en donnant aux pauvres leurs biens.

Sept ans plus tard, Salvien laissa là épouse et fille et se retira à Lérins près d'Honorat, où il prit en charge avec Hilaire et Vincent l'éducation des deux fils d'Eucher. Il ne resta pas longtemps à Lérins mais se rendit à Marseille, au monastère de Saint-Victor, fondé depuis peu par Cassien. Il y devint prêtre, en 429 ; il vivait encore dans les années 469-470 puisque Gennade (*De vir. ill.*, 69 [70]) le décrit comme un « robuste vieillard ». L'historien le dit « cultivé dans les lettres humaines et divines, [...] *magister episcoporum*. »

Études : G. STERNBERG, *Das Christentum des 5 Jhtes, im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia* : ThStKr 82 (1909) 22-78 ; 163-205. — R. THOUVENOT, *Salvien et la ruine de l'Empire romain* : MAH 38 (1920) 145-163. — G. BARDY, *Salvien* : DTC 14 (1939) 1056-1058. — M. PELLEGRINO, *Salviano di Marsiglia*, Rome 1940 (bibliographie exhaustive). — G. BARDY, *L'Église et les derniers Romains*, Paris 1948, 109-147. — H.J. DIESNER, *Zwischen Antike und Mittelalter, Salvian von Massilia als Historiker und Geschichtsdenker* : Wiss. Zeitschrift Greiswald, 1954-1955, 411-414. — CH. FAVEZ, *La Gaule et les Gallo-Romains lors des invasions du Ve siècle, d'après Salvien. Quelques aspects du pays, attitude et sort des habitants* : Latomus 16 (1957) 77-83. — L.F. BARMANN, *Salvian of M. Reevalueted* : RUO 33 (1963) 79-97. — P. COURCELLE, *Histoire litt. des grandes invasions germaniques*, Paris 1964[3]. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, Paris 1966[2], 40-52. — R. KAMINIEK, *Quelques problèmes biographiques concernant Salvien de M. restés sans solution* : *Annales Univ. Marie Sklodowska*, Sect. F. 23-24 (1968-1969) 74-110. — I. OPELT, *Antikes Bildungsgut bei Salvian von Marseille* : VC 28 (1974) 54-61. — PH. BADOT, *La notice de Gennade relative à Salvien* : RB 84 (1974) 352-356. — A. G. HAMMAN, *L'actualité de Salvien de Marseille, Idées sociales et politiques* : Aug 17 (1977) 381-393. — J. BADEWIEN, *Geschichtstheologie u. sozialkritik, in Werk S.v.m.*, Göttingen, 1980.

1. SES ÉCRITS

Salvien semble avoir été un auteur prolixe. Gennade (*De vir. ill.*, 68 [67]) cite bon nombre de ses écrits les plus importants, avec des titres approximatifs : *De virginitatis bono ad Marcellum presbyterum libri tres ; Adversus avaritiam libri quattuor ; Expositio extremae partis libri Ecclesiastes ad Claudium ep. Viennensem ; De principio Genesis usque ad conditionem hominis ;* homélies et *libelli sacramentorum*. La grande partie de ces écrits est perdue. Nous possédons encore l'*Adversus avaritiam* ou *Ad Ecclesiam*, le *De gubernatione Dei* et neuf lettres.

Dans ses écrits parvenus jusqu'à nous, Salvien atteste sa formation de rhéteur plus que d'humaniste. Il cite Cicéron et Virgile d'après Lactance. Il ne connaît pas le grec, et attribue à Socrate le *De Republica* de Platon. Il ne témoigne pas de lectures étendues des Pères et ne cite jamais Augustin, *persona non grata* à Lérins.

Dépouillé, sentencieux, réaliste, son style est toujours d'un souffle puissant. Sa langue dépend de Tertullien, il imite le *sermo de tempore barbarico* de Quodvultdeus. Son classicisme a beaucoup été analysé par les philologues, qui l'ont surnommé le « Cicéron chrétien ». Sa phrase limpide, élégante, jusqu'à l'afféterie, est alourdie parfois de rhétorique dont il connaît et exploite tous les artifices : antithèse, allusion, paradoxe, clausule, proverbe et jeux de mots. Sa composition manque parfois de rigueur et n'évite pas la prolixité. Il le sait, mais ne s'en corrige pas. Orateur admirablement doué, formé par les rhéteurs, il est de la race des prophètes.

Éditions : PL 53 (E. Baluze, Paris, 1663, 1669 et 1684). — C. HALM, MGH *Auct. ant* I, 1, Berlin 1877. F. Pauly, CSEL 8 (1883) (cf. C. Brakman : Mnem 52, 1924, 113-185. — G. VECCHI, *Studi Salviani*, Bolo-

gne 1951 : tradition manuscrite. Éditions anciennes : cf. SCHÖNEMANN, PL 53, 13-24. SCh 176, 220.

Traductions : Allemande : A. MAYER, BKV[3] 1935.
Anglaise : J.F. O'SULLIVAN, FC 3, Washington 1947 (rééd. 1962).
Française : J.F. GRÉGOIRE et F.Z. COLOMBET, 2 vol. Lyon 1933. — G. LAGARRIGUE, SCh 176 et 220 (1971-1975).

Études : Sur le style et la transmission des textes : E. WÖLFFLIN, *Alliteration und Reim bei Salvianus :* Archiv für lat. Lexicographie, 13 (1904) 41-49. — H. BORNECQUE, *Les clausules métriques latines :* Université de Lille, fasc. 6, Lille 1907, 391-397. — J.H. SCHMALZ, *Zu Salvian :* PhW 35 (1915) 1041-1047. — C. BRAKMAN, *Observationes grammaticae et criticae in Salvianum :* Mnem 52 (1924) 113-185. — ID., *De Geschriften van Salvianus,* Leiden 1926. — H.K. MESSENGER, *De temporum et modorum apud Salvianum usu :* HSCP 36 (1925) 180-182. — K. RICHTER, *Die Bücherfrage bei Salvian :* Opusc. philol., 19 (1929) 39-50. — J.P. WALTZING, *Tertullien et Salvien :* Musée Belge, 19 (1929) 37-47. — L. ROCHUS, *Les jeux de mots chez Salvien :* RBPh 9 (1930) 877-887. — ID., *Les proverbes et les expressions proverbiales chez Salvien :* Mélanges P. Thomas, 1931, 594-604. — ID., *La concinnitas chez Salvien :* RBPh 11 (1932) 107-121. — ID., *La latinité de Salvien :* Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Class. de Lettres, XIX, fasc. 2, Bruxelles 1934. — O. JANSSEN, *L'expressivité chez Salvien de Marseille,* 1 : *Les adverbes,* Nijmegen 1937. — ID., *Vastare et ses synonymes dans l'œuvre de Salvien de M. :* Mélanges Ch. Mohrmann, Utrecht-Anvers 1963, 103-111. — M. PELLEGRINO, *S. Ilario di Poitiers e Salviano di Marsiglia :* SC (1940) 302-318. — ID., *Sulla tradizione manoscritta di Salviano di M. :* VC 6 (1952) 99-108. — J. VECCHI, *Studi Salviani,* Bologne 1951. — A. SZANTYR, *Missverstandene quod-Sätze :* Gymnasium 79 (1972) 499-511.

1. Ad Ecclesiam

Gennade intitule l'œuvre *Adversus avaritiam libri quattuor,* les manuscrits et Salvien lui-même l'appellent *Ad Ecclesiam.* L'auteur se cache derrière le nom de Timothée, « ami de Dieu » et en fournit les raisons dans sa lettre à Salonius (IX, 1-3). Les éditeurs anciens, F. Pauly en particulier, n'ont connu de l'œuvre que les manuscrits de Paris. G. Morin a découvert le manuscrit de Berne (Bongarsiano 315), qui apporte de précieux compléments (prologue, *addenda* et *corrigenda* = PLS 3, 203-213).

Salvien lui-même se réfère à cet ouvrage dans le *De gubernatione* (IV, I), qui lui est donc postérieur. La lettre à Salonius qui y fait allusion montre qu'il ne peut être antérieur à 440, car il y salue Salonius comme évêque. L'écrit est adressé « à l'Église répandue dans le monde entier » ; il veut dénoncer l'ampleur et les méfaits de l'avarice chez les chrétiens, prêtres et évêques compris. Elle est, selon le mot de l'Apôtre, la « racine de tous les maux ». Comment y remédier ?

Tous les chrétiens sont appelés à la sainteté, pour cette raison ils doivent lutter contre une avarice envahissante, ils doivent se souvenir que les richesses viennent de Dieu et que le chrétien n'en est que l'usufruitier. L'aumône faite au cours de la vie et la distribution des biens aux pauvres, à l'heure de la mort, obtiennent le pardon des péchés (lib. I).

L'aumône est nécessaire aux saints, aux religieux comme aux pécheurs (II). La perfection de la nouvelle loi exige de se dépouiller des richesses, en suivant l'exemple des veuves, des époux qui se vouent à la continence, aux vierges consacrées et aux religieux. Dieu exige plus encore. L'attachement aux biens est un manque de foi et de confiance en Dieu.

Le livre III, adressé à tous, conseille de distribuer les biens de ce monde avant de mourir, à tout le moins à l'article de la mort (III, 5). Il développe ensuite les mauvais prétextes des testateurs : les enfants et les fils adoptifs, les enfants religieux. Le meilleur placement consiste en une bonne éducation. Les exemples de l'Ancien Testament montrent que l'aumône donnée aux pauvres est utile aux pères pour échapper à la mort (III, 12).

Le livre IV concerne tout chrétien. Il développe qu'il importe à tous de persévérer à faire l'aumône jusqu'à la mort. Salvien réfute une à une toutes les objections : le souci des héritiers (12-18), Dieu n'a que faire de nos remboursements (19-23). Même la vie religieuse n'est pas une excuse valable (24-39). Dieu rend dans la mesure où on lui donne (41-44), chacun donne selon la dimension de sa foi (IV, 5). On pourra parler de rigorisme. Mais il faut reconnaître la vigueur de l'analyse et les implications concrètes du raisonnement.

Éditions : PL 53, 173-238 (E. BALUZE ; *Ed princeps* de J. Sichard, Bâle 1528 d'après un manuscrit aujourd'hui perdu, qui se trouvait peut-être à Lorsch : cf. P. LEHMANN, *Joannes Sichard,* Munich 1912, 156-158). — F. PAULY, CSEL 8 (1883) 224-316. — C. HALM, MGH, *Auct. ant.* I, 1 (1887). Ms. de Berne 315 : G. MORIN, *Ad Ecclesiam, recension inédite sur le manuscrit de Berne :* RB 43 (1931) 194-206 (= PLS 3, 203-213). — A. VANDEVEN, *Salviani ad Ecclesiam libri quattuor,* Louvain 1943 (dactylographié). — G. LAGARRIGUE, SCh 176 (1971) 138-344.

Traductions : Française : G. LAGARRIGUE, *op. cit.*

Italienne : E. MAROTTA, *Contro l'avarizia*, Rome 1977.

Études : I. SEIPEL, *Die wirtschaftethischen Lehren der Kirchenväter*, Vienne 1907. — O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur*, Fribourg 1908, 194-203. — E. LESNE, *La propriété ecclésiastique en France aux époques romaine et mérovingienne*, Paris 1910, 23-31. — G. WALTER, *Histoire du communisme. I : Les origines judaïques, chrétiennes, grecques, latines*, Paris 1931, 253-262. — K. FARNER, *Christentum und Eigentum*, Berne 1947. — E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, Berlin 1956. — H. FISCHER, *Die Schrift des Salvian von Marseille An die Kirche. Eine hist. theol. Untersuchung*, Berne 1976.

2. De gubernatione Dei

L'œuvre que Gennade intitule *De praesenti judicio* est dédiée à Salonius, évêque de Genève, son disciple. Une allusion à la bataille de Toulouse la situe après 440. M. Pellegrino la place entre 439 et 451. E. Griffe en 445. Gennade parle de cinq livres, tous les manuscrits en contiennent huit. Les développements annoncés (VII, 1, 1) ne prouvent pas que l'œuvre soit incomplète. Le livre VIII est quelque peu disproportionné par rapport aux autres. La fin manque dans tous les manuscrits, depuis le X[e] siècle.

Œuvre célèbre mais controversée, le *De gubernatione Dei* a connu des fortunes diverses selon les temps et les historiens. Comme *La Cité de Dieu* avec laquelle elle a des accointances, elle prend la couleur des événements. Comme Augustin, Salvien assiste aux invasions barbares, il voit les dévastations et les exterminations : de la Germanie à la Belgique, de l'Aquitaine à l'Espagne et à l'Afrique. Il assiste à la fin de l'Empire et pressent des temps nouveaux.

Ce ne sont plus les païens comme dans *La Cité de Dieu* qui s'interrogeaient sur la débâcle de l'Empire romain, en accusant les chrétiens. Comme dans le *Carmen de divina Providentia*, attribué à Prosper d'Aquitaine, les chrétiens eux-mêmes, face aux invasions des Barbares, doutaient de la providence de Dieu. Pourquoi Dieu abandonne-t-il l'Empire devenu chrétien, qui protège l'Église ? Attend-il par hasard la fin du monde pour intervenir ?

Dans les deux premiers livres, Salvien prouve la providence par la raison (I, 19-20), par les exemples de l'Ancien Testament (27-60), les témoignages (II). Les fondements une fois établis, il passe en revue les objections. Pourquoi la situation des Barbares est-elle meilleure que la nôtre ? (III, 2 et 6). Le nom chrétien ne donne pas de droit, ce qui importe c'est la manière d'agir.

L'ensemble du peuple chrétien, si on enlève une minorité, est une sentine de vices (III, 9, 41). Les vrais chrétiens sont rares. Ce qui arrive est un juste châtiment de Dieu, qui prouve que Dieu conduit le monde.

Les livres IV-VIII fournissent d'abord un tableau pessimiste de la société chrétienne, qui offense la bonté de Dieu et le rend responsable « plus que les Barbares eux-mêmes » (IV, 13). Salvien met en lumière la supériorité morale des Barbares, par rapport aux injustices sociales et fiscales (V), au goût des spectacles (VI), aux vices de la luxure, répandu en Aquitaine, en Espagne et en Afrique (VII). Ce qui arrive — le jugement de Dieu — est la conséquence de nos péchés : « Nous sommes punis par Dieu parce que nous l'avons forcé à nous punir » (VIII, 1) ; *« Sola nos morum nostrorum vitia vicerunt »* (VII, 23, 108).

Salvien, le Jérémie du V[e] siècle, critique Romains et Gaulois, non pas tant pour le plaisir de les dénigrer ou par manque de solidarité ou de patriotisme, mais parce qu'il les aurait voulus « plus vertueux, plus justes, plus humains, en un seul mot, plus chrétiens ». Dans son réquisitoire, Salvien n'épargne personne, même pas le milieu ecclésiastique. Les chrétiens, plutôt que d'accuser Dieu, feraient mieux de faire leur autocritique. Si le pessimisme de Salvien peut tenir du genre littéraire de la diatribe et de l'apostrophe, son œuvre a le mérite de débouter les croyants d'une exploitation de Dieu à leurs fins et d'ouvrir leurs yeux sur leur pharisaïsme, qui revendique ses droits, oublieux de ses devoirs. Salvien désolidarise l'Église des vicissitudes de l'État. Loin de se laisser aller à des considérations nostalgiques, il s'efforce de juger de manière positive l'événement et l'invasion barbare des hordes germaniques.

Les prises de position politiques de Salvien sont considérées par les uns comme excessives et injustes (Hauréau, Jullian, Courcelle, Bardy). D'autres louent sa clairvoyance prophétique (J. Lecler, P. Lebeau, E. Griffe). Ceux qui lisent attentivement son ouvrage ne peuvent plus accuser la providence de Dieu. Son but était donc atteint.

Éditions : PL 53, 25-158 (E. Baluze). — F. PAULY, CSEL 8 (1883) 1-200. — C. HALM, MGH, *auct. ant.*, I, 1 (1887). — G. LAGARRIGUE, SCh 220 (1975).

Traduction : Française : G. LAGARRIGUE, *op. cit.*

Études : U. MORICCA, *Salviano e la data del De gubernatione Dei :* RFIC

46 (1918) 241-255. — A. SCHÄFER, *Römer und Germanen bei Salvian*, Breslau 1930 (thèse). — E. BORDONE, *La società romana del V secolo nella requisitoria di Salviano Massiliense*, Studi Ubaldi, Milan 1937, 315-344. — J. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schrifsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus*, Heidelberg 1948. — M. IANELLI, *La caduta di un impero nel capolavoro di Salviano*, Naples 1948. — A.G. STERZL, *Romanus-Christianus-Barbarus*, Erlangen 1950 (dact.). — A. MANDOUZE, *L'Église devant l'effondrement de la civilisation romaine* : RHPR 41 (1961) 1-10. — P. LEBEAU, *Hérésie et providence chez Salvien* : NRTh 83 (1963) 160-175. — A. LOYEN, *Résistants et collaborateurs en Gaule* : Bulletin G. Budé 22 (1963) 437-450. — E.A. ISICHEI, *Political Thinking and Social Experience* : Some Christian Interpretations of the Roman Empire, University of Canterbury, Public. 6, 1964. — J.C. IGNACE, *Salvien et les invasions en Gaule d'après le « De gubernatione Dei »*, Toulouse 1966. — F. PASCHOUD, *Roma aeterna*, Neuchâtel 1967, 293-310. — W. BLUM, *Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen nach Salvian von Massilia* : MTZ 21 (1970) 327-341. — D.J. CLELAND, *Salvian and the Vandales* : SP X (1970) 270-274. — J.L. VAN DER LOF, *Die Gotteskonzeption und das Individuum bei Salvian* : SP 13 (TU 116) 322-329. — J. BADEWIEN, *Zum Verhältnis von Geschichtstheorie und Theologie bei Salvian von Marseille* : Patristic Conf., Oxford 1975.

3. Les lettres

Gennade mentionne l'*epistolarum librum unum* de Salvien, dont neuf lettres sont parvenues jusqu'à nous, très courtes dans l'ensemble. Un groupe de sept se trouve dans un manuscrit, déchiré en deux (Paris, BN 2174 et Berne, E 219), plus les lettres à Eucher et à Salonius.

Nous avons d'abord une lettre de recommandation envoyée à des moines (peut-être de Lérins) pour un jeune homme de sa famille (I); une lettre de félicitation et de reproche à Eucher pour sa promotion épiscopale (II), le début d'une lettre où il s'excuse auprès d'Agrycius, évêque de Sens (III); une lettre très élaborée à ses beaux-parents en même temps qu'à son épouse et à sa fille pour leur expliquer le sens de leur conversion (IV) (fort lacuneuse); une lettre à une « sœur » Cattura qui sortait d'une longue maladie (V); une lettre d'amitié à Limenius (VI); une lettre à deux grands personnages, Aper et Verus (VII).

Dans la lettre à Eucher, Salvien le félicite pour ses deux œuvres récentes. La lettre IX, adressée à Salonius, « la plus solide comme doctrine » est une introduction à son traité *Ad Ecclesiam*. Il y développe trois points : pourquoi il s'adresse à toute l'Église, pourquoi il utilise un pseudonyme, et pourquoi celui de Timothée.

Éditions : PL 53, 157-174 (E. Baluze). — F. PAULY, CSEL 8 (1883) 201-223 : la lettre VIII C. Wotke, CSEL 31 (1894) 197. — G. LAGARRIGUE, SCh 176 (1971) 76-132.

Traduction : *Française* : G. LAGARRIGUE, *op. cit.*

2. SA DOCTRINE

Accusé par les uns, oublié par les autres, loué par les modernes, Salvien apparaît aujourd'hui comme un des auteurs qui est réévalué pour l'actualité de ses prises de position, même si elles sont contestées.

Pour le comprendre et lui faire justice, il faut se souvenir qu'il est un homme d'Église, un moine qui a tout abandonné : son pays natal, sa famille, sa situation. Comme Paulin de Nole, il a distribué ses biens aux pauvres. Le radicalisme de l'Évangile il l'a d'abord vécu, expérimenté, avant de le proposer aux autres, clercs et laïcs. Salvien est un homme de l'Écriture, qui le guide dans son agir comme dans sa démonstration (*De gub.*, III, 1, 1). Il a perçu les critiques dont il fait état, de la part de chrétiens qui répugnent à l'idéal des Béatitudes (*De gub.*, IV, 7).

1. Vengeur de Dieu

Chrétien écrivant à des chrétiens, Salvien se garde de faire le procès des Barbares; il parle à la conscience chrétienne et veut acculer ses interlocuteurs à une révision de leur jugement et de leur vie. C'est un prédicateur qui ne condamne que pour écarter la condamnation. Les interlocuteurs du prêtre de Marseille, au lieu de faire retour sur eux-mêmes et de se remettre en question, s'en prenaient à Dieu. Pour leur répondre, Salvien ne se place pas sur le plan politique mais dans l'optique de la foi et de ses exigences. Il dénonce l'inanité de leurs revendications à l'égard d'un Dieu qu'ils monopolisent. Ces chrétiens considèrent leur foi comme une créance sur Dieu, en voulant monnayer en faveurs temporelles leur profession de foi. Dieu est Dieu (*De gub.*, III, 2, 6).

Salvien reconnaît les qualités romaines, surtout celles du passé, les héros de la République et reconnaît les services rendus à l'Église. Dieu n'est pas devenu romain pour autant; il n'est pas lié aux institutions, à la culture de Rome. Le Dieu de l'Évangile est souverainement libre. Comment pourrait-il d'ailleurs donner

à Rome la victoire ? Ce serait récompenser les inégalités sociales, les vices et les injustices (*De gub.*, IV, 12). Les épreuves et les calamités n'ont pas encore fait venir les chrétiens à résipiscence.

2. Providence et Barbares

L'histoire confronte Salvien avec le problème du mal auquel ni le Christ ni les Apôtres n'échappent. Le mal ne doit pas faire douter de Dieu, qui mène le monde, le gouverne, le juge (*De gub.*, IV, 46-49). À la lumière de ces prémisses, le prêtre de Marseille interprète les événements. Des Barbares, il s'efforce de parler en dépassant les réactions affectives, avec noblesse et respect, cherchant à les considérer en chrétiens, avec un parti pris de bienveillance.

Salvien connaît les défauts des Barbares (*De gub.*, III, 1), il n'en admire ni l'organisation ni la puissance ni la réussite. Il affirme même que le peuple le plus lâche de la terre a vaincu le plus vicieux (*De gub.*, VII, 50, 89). Il ne relève que leur moralité qui vaut mieux que l'hérésie qu'ils professent. Il s'efforce de les situer dans sa vision de Dieu et de l'histoire du salut. Non seulement ils y trouvent leur place, mais ils y jouent leur rôle d'instruments de Dieu. Paradoxalement, la vision optimiste de la création et de l'histoire que dévoile la Bible permet à Salvien de conclure : Dieu mène le monde et l'histoire pour le salut de tous, les Barbares inclus.

Salvien reprend le thème cher à Grégoire de Nysse de la patience de Dieu, respectueuse des lenteurs, qui sait attendre au-delà des défaillances et des retards (*De gub.*, V, 3, 13 ; 2, 9-11). L'hérésie elle-même prend place dans cette pesanteur de l'histoire. Optique qui écarte tout manichéisme : la ligne de démarcation ne passe pas entre Barbares et Romains, mais entre ceux qui vivent leur foi ou non. Plus exactement le prêtre de Marseille évite de s'appesantir sur l'hérésie pour considérer l'hérétique, qui vaut mieux que la doctrine qu'il professe. Qui d'ailleurs est responsable de l'arianisme qu'ils ont embrassé ? Douloureuse interrogation pour une conscience romaine ! Salvien ne minimise ni ne relativise pour autant l'orthodoxie. Il reconnaît nettement que les hérétiques ont déformé les Écritures.

À juger les Barbares selon leur agir, il faut leur reconnaître des vertus et louer leur sens religieux. Ils invoquent Dieu sans le monopoliser, en mettant leur confiance en lui. La seule attitude chrétienne à l'endroit des Germains est de souhaiter qu'ils trouvent la « plénitude de la foi » (*De gub.*, V, 3, 13). Administrer pareille vérité à chaud, dans le désarroi des événements, exigeait une intrépidité qui dépassât les considérations politiques. Ce serait faire preuve de courte vue d'accuser Salvien d'opportunisme ou de calcul, voire de trahison. Il a l'attitude d'un converti, qui veut convertir.

3. Défenseur des pauvres

Dans son réquisitoire adressé *Ad Ecclesiam*, Salvien a dévoilé sa pensée sur les biens terrestres. Là encore, il se garde de tout manichéisme, par rapport aux richesses. Celles-ci sont un don de Dieu (*Ad Eccl.* I, 24), à utiliser selon la volonté du donateur. Nous n'avons que l'usufruit des choses qu'il nous a prêtées, nous n'en sommes que les propriétaires « précaires » (*ibid.*, I, 26). Il nous faudra les laisser bon gré mal gré, un jour.

Le mal n'est donc pas dans les richesses mais dans le cœur de l'homme, et particulièrement dans la cupidité de celui qui amasse et exploite les pauvres, au lieu de partager avec eux et de soulager leur misère. Le mauvais riche utilise sa fortune pour ses vices et n'entend pas le cri des pauvres. À la lumière de ces principes, s'éclairent les considérations du *Gouvernement de Dieu*.

Tout ce livre est un cri d'indignation devant l'injustice sociale, l'oppression des petits et des pauvres. Il dénonce les charges qui écrasent les *humiliores* (*De gub.*, IV, 31, V, 30, 31, 35) et épargnent les *potentiores*. Le tableau et les accusations de Salvien n'ont rien d'excessif, car nous les retrouvons chez Lactance et chez Ambroise. Peu après lui, Sidoine Apollinaire dénonce les exactions fiscales en Auvergne et en Gévaudan. Salvien s'indigne du comportement des possédants, favorisé par la défaillance de l'État et le silence de l'Église. Il accuse en particulier le haut clergé, évêques y compris. La protestation du prophète de Marseille s'élève contre l'énorme distance qui sépare le riche du pauvre.

Avec les pauvres, Salvien défend les esclaves. Il s'interdit de les accuser d'immoralité. À qui la faute ? Il nous décrit des troupes d'esclaves qui tremblent non pas même devant le maître qu'ils ne connaissent pas mais devant les agents du maître. Il a le courage de rappeler aux riches chrétiens auxquels il s'adresse la dignité de l'homme bafouée dans la condition servile que les puissants, loin de faire évoluer, ont aggravée, au point que les pauvres fuient la société romaine et préfèrent à la *Romana humanitas* la *barbara inhumanitas* (*De gub.*, V, 21).

Les victimes de cette crise sociale sont réduites à changer de

camp et de vie, avec toutes les conséquences qui en découlent, plutôt que de continuer à supporter l'injustice qui sévit chez les Romains (*De gub.*, V, 21). Salvien remarque : « Ils ont beau différer de ceux chez qui ils se retirent, par la religion comme par la langue et également, si je peux dire, par l'odeur fétide que dégagent les corps et les habits des Barbares ; ils préfèrent souffrir chez ces peuples-là cette différence de mœurs que chez les Romains l'injustice déchaînée. Ils préfèrent, en effet, vivre libres sous une apparence d'esclavage que d'être esclaves sous une apparence de liberté » (*De gub.*, V, 21).

Quelle que soit la part de l'exagération et de la rhétorique, le mérite de Salvien est de n'avoir jamais pactisé avec les puissants et les riches mais d'avoir fait entendre, particulièrement aux chrétiens, la voix du Galiléen. Par son courage et sa protestation, face aux disparités et aux injustices sociales, l'appel de Salvien rejoint celui des Cappadociens, de Jean Chrysostome, d'Ambroise de Milan. Loin de flatter les puissances d'argent, il n'a cessé de prêcher le détachement des biens, la dignité et l'égalité de tous les hommes.

Malgré les généralisations, les outrances, les partis pris qui tiennent autant au genre littéraire choisi par ce disciple des rhéteurs qu'à la passion de l'ascète, Salvien, sans faire de l'histoire proprement dite, nous livre quantité de traits de mœurs, avec un sens de l'observation, un franc parler qui ne redoute ni ne ménage personne, avec une totale liberté de parole, victoire d'une pauvreté volontaire. Quoi qu'on en ait dit, il ne se résigne pas à la victoire des Barbares par manque de patriotisme ou de gaieté de cœur mais par analyse lucide de l'événement et par une vision chrétienne de l'histoire.

S'il ne pousse pas à fond sa réflexion, du moins le prêtre de Marseille désolidarise-t-il et libère-t-il l'Évangile de ses contingences historiques, en le situant dans sa véritable mission. Il ouvre par là la voie aux temps nouveaux et à des considérations « riches en virtualités ».

LOUP DE TROYES

Né de famille aristocratique, vers 395, à Toul, il reçut une formation poussée. Vers 418, il épousa Pinieniola, la sœur d'Hilaire d'Arles, qui appartenait à une des familles les plus distinguées de Gaule. L'influence d'Honorat, fondateur de Lérins et parent de sa femme, ne fut sans doute pas étrangère à la décision que prirent les deux époux d'un commun accord de renoncer au monde pour mener la vie monastique. Loup entra à Lérins et se mit sous la direction d'Honorat. Au bout d'une année, Loup se rendit à Mâcon pour distribuer ses biens aux pauvres. En passant à Troyes, il y fut demandé comme évêque pour succéder à Ursus. Il s'y consacra à son clergé et à son peuple, en menant une vie monastique. Deux ans plus tard, il accompagna Germain en Grande-Bretagne pour combattre le pélagianisme. Son action impressionna Attila qui épargna la ville de Troyes.

L'illustre évêque a dû mourir vers 479, après cinquante-deux années d'épiscopat. La *Vita s. Lupi* (BHL 5087), écrite après sa mort, est un document sûr (bollandistes, Griffe), contre Krusch, qui la prétend postérieure. Sidoine Apollinaire envoya quatre lettres à Loup (PL 58, 551, 554, 558, 626). Lui-même écrivit, avec l'évêque Euphonius, une brève lettre à Thalassius, évêque d'Angers : *De solemnitatibus et de bigamis clericis, et iis qui coniugati assumuntur*, pour répondre à des questions de discipline ecclésiastique.

Éditions : PL 58, 66-68 (A. Gallandi). — L'*Ep.* 1 : PL 58, 63 est un faux de H. Vignier. *Vita s. Lupi*, éd. B. KRUSCH : MGH scr. mer. VII, 1920.

Études : J. HAVET, *Les découvertes de Jérôme Vignier :* Bibliothèque de l'École des Chartes 46 (1895) 252-254. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* II, Paris 1966, 301-304. — P. VIARD, *Loup :* Bibliotheca Sanct. 8 (1966) 390-391.

Écrivains de la péninsule Ibérique

BACHIARIUS

Moine qui vécut en Galice, à la fin du IVe siècle et au début du Ve siècle. Gennade (*De vir. ill.*, 24) le sait *« vir christianae philosopohiae nudus et expeditus vacare deo disponens »*, rapporte qu'il dut quitter son pays pour se rendre à Rome, où son livre *De fide*, le seul dont il a connaissance, donna satisfaction contre ses détracteurs.

1. SA VIE

Il semble plus précis de dire que, condamné avec les siens par quelques évêques de la Bétique non à cause de leur doctrine mais du mauvais renom de leur province d'origine (la Galice, centre du priscillianisme), venu à Rome, Bachiarius fut invité par Innocent I[er] à exprimer sa doctrine pour permettre à l'autorité pontificale de se prononcer en connaissance de cause. Ce qui fut l'occasion du *Libellus de fide*.

Justifié, Bachiarius semble être rentré en Espagne. Il paraît en avoir été chassé, huit ans plus tard, vers 411, par les hordes vandales. Contre la généralité des historiens qui ont fixé son activité entre 400 et 420, A. Lapôtre, suivi par J. Duhr, voulut placer la rédaction du *De fide* vers 384. Thèse généralement abandonnée aujourd'hui. Selon A. Mundó, Bachiarius rentra en Espagne où il mourut, vers 425 (sur le nom, A. Mundó, *Estudis*, p. 299-300).

2. SES ŒUVRES

Selon A. Mundó, les œuvres de Bachiarius sont publiées dans l'ordre suivant : les deux *epistulae*, fin du IV[e] siècle, *De lapso*, vers 410, *De fide*, vers 415 (*Estudis*, p. 249).

1. L'*Epistula ad Januarium de reparatione lapsi*, plus simplement appelée *De lapso*, signalée par Gennade, est d'une authenticité indiscutable (Mundó, *Estudis*, p. 21-22). Elle est adressée à un moine diacre qui avait forniqué avec une vierge consacrée. Elle est d'une importance capitale pour l'histoire monastique en Espagne.

D'abord publiée par Grynaeus sur un manuscrit inconnu, elle fut l'objet d'une édition plus soignée de Florius, d'après un ms. de Bobbio (*Ambros. cod.* O. 218 *sup.* et *Vaticanus* 3834, reproduit par H. Florez et Gallandi, d'où elle entra dans la PL 20, 1237-1262).

2. Du *Libellus de fide*, il existe deux recensions. La première fut publiée pour la première fois sur un ms. de Bobbio (*Ambros.* O. 212 sup.) par Muratori, en 1696, et avec plus de soin par Florius, en 1748, J. Madoz a rendu attentif à l'importance d'une autre recension qui se trouve dans l'excellent ms. Ripoll 151, et dont il a publié le texte, qui paraît l'original à M. Cappuyns, une mouture de Gennade à A. Mundó (*Estudis*, p. 284-292, *Prolegomena*, p. 104-111).

Muratori a caractérisé le livre d'« *elegantissimum opusculum [...] praeclarissimum de fide documentum* ». Bachiarius dépend de l'*Apologie* de Rufin, jusqu'au plagiat. Le *De fide* exerça une influence durable au Moyen Age et la *Confessio fidei* du Ps. Alcuin (= Jean de Fécamp) l'a largement utilisé.

Bachiarius expose sa doctrine sur la Trinité, l'Incarnation, la résurrection de la chair, l'origine de l'âme, la nature de l'homme, la nature et l'origine du démon, les jeûnes, le canon des Écritures, l'usage des apocryphes. Cultivé et érudit, il connaît parfaitement l'Écriture, la source de la perfection mais use avec excès de l'allégorisme biblique. Son goût pour l'ophisme et l'astrologie déconcerte.

L'auteur condamne Helvidius mais ne prononce jamais les noms d'Origène et de Priscillien, tout en défendant des positions proches de ces deux auteurs. On retrouve chez lui des expressions de Priscillien et de Rufin et sans doute également de Firmicus Maternus, de Jérôme et d'Augustin. Le *De fide* et plus encore le *De lapso* ont été largement utilisés et cités à l'époque médiévale (Pour le *De lapso*, Mundó, *Prolegomena*, 60-75 et González).

3. *Autres écrits*. Avec grande vraisemblance, G. Morin attribue à Bachiarius deux lettres, ms. Saint-Gall 190, écrites en Espagne au début du V[e] siècle, par une vierge à une autre. Bachiarius a pu servir de secrétaire à l'auteur. On y retrouve son style tissé de réminiscences bibliques et des influences ascétiques du milieu priscillien (éd. G. Morin, RB 40, 1928, p. 233-310 = PLS 1, 1035-1044). Thèse partagée par A. Mundó (*Prolegomena*, p. 30-34). B. Fischer (*Verzeichnis*...) est plus réservé.

On a voulu identifier Bachiarius avec le *Peregrinus episcopus*, éditeur des *Canones epistularum Pauli apostoli* de Priscillien (Schepss, Berger). L'hypothèse est difficilement soutenable (D. de Bruyne) mais non pas impossible (A. Lambert). Cf. Mundó, *Prolegomena*, p. 13-14.

Éditions : PL 20, 1237-62 (*De lapso*; 1019-1062) (*De fide*, 1[re] rédaction; J. MADOZ, RET 1 (1941) 457-488 (2[e] rédaction); G. MORIN, RB 40 (1928), 289-310 (Lettres); PLS 1, 1035-1045.

Études : S. BERGER, *Histoire de la Vulgate*, Paris 1893. — G. MORIN, *Pages inédites de l'écrivain espagnol Bachiarius :* BALAC 4, 1914, p. 117-126; RB 40, 1928, p. 289-310). — D. DE BRUYNE, *Études sur les origines de la Vulgate en Espagne :* RB 31, 1914-1919, p. 373-401. — A. LAPÔTRE, *La « coena Cypriani » et ses énigmes :* RSR 3, 1912, p. 497-596. — J. DUHR, *Le De fide de Bachiarius :* RHE 24, 1928, p. 5-40; 301-331;

*Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IV*e *siècle ou le De lapso de B.*, Louvain, 1934; *Bachiarius* : DSp I, 4, 1187-1188; *Une lettre de condoléance de B.* : RHE 47, 1952, p. 530-385 *(ep. ad Turasium)*. — L.M. BOVER, *Bachiarius Peregrinus?* : Estudios ecles., 7, 1928, p. 361-366; *La Vulgata, en España* : Estudios Biblicos, 1, 1941, p. 11-40; 109-189. — E. LAMBERT, *Bachiarius* : DHGE VI, 1931, 58-68 (la meilleure mise au point). — J.A. DE ALMADA, *Baquiario y Rufino* : Greg 15, 1934, p. 589-598. — F. CAVALLERA, Le *De fide* de Bachiarius : BLE 39, 1938, p. 88-94. — J. MADOZ, *Une nueva redaccion dal libellus De fide de B.* : RET 1, 1941, p. 457-488; *La nueva redaccion del libellus De fide de B.* : EE 17, 1943, p. 201-211. — M. CAPPUYNS, BTAM 5, 1945, n. 620); Seguido decenio de estudios sobre patristica espanola, Estud. Onienses, I, 5, Madrid, 1951, p. 74-78. — S. GONZALEZ, *Un eco de los Padres esp. en el siglo XI* : EE 18, 1944, p. 361-373 (Décret de Buchard de Worms). — F.X. MURPHY, *Bachiarius*, dans *Leaders of Iberian Christianity*, éd. J.M.F. Marique, Boston, 1962, p. 121-126. — A. MUNDÓ, *Prolegomena in Bachiarii editionem criticam*, Rome 1950 (Th. Greg); *Preparando la edición critica de Baquiario*, Rome, Bracara Augusta, 8, 1957, p. 88-97; *Estudis sobre el De fide de B.*, Montserrat 1965 (authenticité et manuscrits, transmission des textes). — J.P. BOUHOT, *La tradition manuscrite du De fide de B.* : REAug 25 (1979), 73-84.

AVITUS DE BRAGA

Avitus, prêtre de Braga, vint dès 409 à Jérusalem. Il y provoque son ami le prêtre Lucien à mettre par écrit l'invention des reliques de saint Étienne, découvertes par ce dernier à Kaphar-Gamala, au nord de Jérusalem, à la suite d'une vision (415 ou 416). Avitus traduisit en latin le texte grec de cette *Epistola de inventione corporis S. Stephani martyris* (PL 41, 805), l'envoya avec des reliques de saint Étienne et une lettre dédicatoire à Palchomius, évêque de Braga, en 416, par l'entremise d'Orose de Braga. Le texte paraît suspect au *Décret Gélasien*. Les reliques ne parvinrent jamais à Braga mais se partagèrent entre Minorque et Uzalis en Afrique. Augustin nous renseigne sur le culte qui se répand en Afrique (*serm.* 316-324, *De civ. Dei*, XXII, 8).

Avitus participa à Jérusalem avec Orosius aux entretiens avec l'évêque Jean, au sujet du pélagianisme (25 juillet 415). Il est probablement identique au correspondant de Jérôme (*Ep.* 79; 106; 124), qui devait se trouver à Constantinople. Il a dû mourir après 418.

Éditions : PL 41, 805-808. E. VANDERLINDEN, REB 4, 1946, p. 181-183 (manuscrits), p. 188-189 *(epistula Aviti)*, p. 190-216 (trad. lat.). Voir aussi BHL 7850-7856.

Études : B. ALTANER, *Avitus von Braga*; ZKG 60, 1941, p. 458-468 (fondamentale mise au point); J. MARTIN, *Die Revelatio s. Stephani*, HJG 77, 1958, p. 419-433.

ÉGÉRIE (ETHÉRIE)

Il s'agit d'un personnage assez difficile à situer : une dame cultivée, liée à une communauté qui semble plus un béguinage qu'un monastère. Un catalogue de Limoges du XIIIe siècle la dit même abbesse. Témoignage trop tardif pour mériter créance. Le premier éditeur l'a appelée Silvia, nom retenu encore par Geyer; Férotin l'a rebaptisée Éthérie. Le dernier éditeur, Maraval, lui préfère le nom d'Égérie (comme A. Lambert, O. Prinz).

Son premier éditeur l'a dite originaire de Gaule, mais les derniers fixent son origine en Galicie (Maraval). La date de son pèlerinage a connu bien des vicissitudes, de 415-418 (E. Dekkers) à 414-416 (Lambert), 380 (J. Campos). Une minutieuse analyse du calendrier des quarante jours après Pâques et la fête des Saints-Innocents a permis à P. Devos de le fixer en 383 et de placer le voyage en Palestine, entre Pâques 381 et 384; le voyage en Mésopotamie viendrait tout de suite après.

Itinerarium ou « Peregrinatio ad loca sancta »

L'unique manuscrit provient du Mont-Cassin. Il a été retrouvé, en 1884, par l'Italien G.F. Gamurrini dans le ms VI, 3 de la Fraternité des laïcs d'Arezzo. Il date du XIe siècle et contient le *De mysteriis et hymnis* d'Hilaire de Poitiers, le *De locis sanctis* de Paul Diacre, une *Sanctae Silviae aquitaniae peregrinatio ad loca sancta*, publiée avec les autres textes, en 1887.

L'auteur écrit de Constantinople (23, 10) à ses « sœurs » demeurées à la maison, en forme de lettre; elle raconte minutieusement ses voyages en Égypte, en Palestine et en Mésopotamie. Le manuscrit est mutilé au commencement et à la fin, et comporte deux autres lacunes.

Peu sensible aux beautés de la nature, Égérie réserve sa curiosité aux choses religieuses, aux souvenirs bibliques, aux célébra-

tions liturgiques. Tel quel, son journal se présente comme un document supérieur à beaucoup d'écrits du même genre au point de vue linguistique, topographique, géographique, liturgique et ecclésiastique. Les notices sur les sanctuaires et la liturgie de Jérusalem, sur l'organisation monastique et liturgique sont d'une inestimable valeur.

On peut distinguer quatre voyages :

Le premier, interrompu au commencement, débute aux pieds du Sinaï, puis va à Jérusalem, en passant la mer Rouge et la terre de Gessen (1-9).

Le deuxième mène au mont Nebo (10-12).

Le troisième est un pèlerinage en Idumée, pays de Job (13-15).

Le quatrième la conduit en Mésopotamie, avec le retour par Constantinople, en passant par Tarse, Séleucie, Chalcédoine (16-23).

Au cours de son voyage, Égérie se sert de la Bible qu'elle cite selon la *Vetus Latina* et l'*Onomasticon* d'Eusèbe, traduit par Jérôme (J. Ziegler). L'auteur utilise la langue parlée de son temps, mais se pique de culture classique. Nous y trouvons des réminiscences de l'École et de la tradition littéraire. Langue à la fois vivante et moderne, capable d'accueillir des termes nouveaux ou de leur donner une signification nouvelle. Nous y trouvons de nombreux grécismes (C. Milani) : termes grecs simplement translittérés en latin ou romanisés, chrétiens ou profanes, clichés morphologiques, syntaxiques ou sémantiques. Sa langue dépend des auteurs latins chrétiens.

L'*Itinerarium* décrit les églises de Jérusalem et des environs (Saint-Sépulcre, Sion, Mont des Oliviers, Bethléem, Béthanie). Il nous informe sur l'année liturgique et sur les fêtes, principalement sur le cycle pascal ; sur le déroulement des offices d'une journée : récitation des psaumes, discipline du jeûne, catéchèse. Égérie fournit de précieux renseignements sur l'organisation ecclésiastique ; l'évêque est habituellement un ancien moine ; les prêtres offrent l'eucharistie, en l'absence de l'évêque (4, 8) ; sur les diacres et les clercs.

Tout au long de son voyage, Égérie rencontre des moines : au Sinaï, en Égypte, en Syrie, en Mésopotamie. Quelques-uns l'accompagnent avec un détachement officiel. Les monastères sont des ermitages groupés généralement près d'une église, desservie par un prêtre (3, 4). À Jérusalem elle fait mention des moines *(monazontes)* et des vierges *(parthenae)* (24, 1). Tous ces renseignements nous éclairent sur la vie liturgique et monastique à la fin du IVe siècle et font de l'*Itinerarium* un document unique.

Éditions : G. FR. GAMURRINI, *S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta ann.* 385-388 : Bibl. Acc. stor. giur. 4 (1887) 35-110 *(editio princeps).* — ID., Studi e documenti stor. del diritto 9 (1888) 101-174 (meilleure édition). — J. POMIALOWSKY (avec les corrections de M. Cholodniak) : *Peregrinatio ad loca sancta :* Prav. palest. sb. Petersburg 20 (1889) 1-71. — J.H. BERNARD, *S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta :* Palest. Pilg. Text Sco. 1/3 (1896) 79-136. — P. GEYER, CSEL 39 (1898) 37-101 (= PLS 1, 1045-1092). — E.A. BECHTEL, *S. Silviae Peregrinatio :* Studies in Clas. Phil. Chicago 4/1 1902. — D. DE BRUYNE : RB 26 (1909) 482-483 (les fragments inédits des *Excerpta Matritensia*). — W. HERAEUS, *Silvia vel potius Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta :* Sammlung vulgärlateinischer Texte, I, Heidelberg 1939[4], 1-52. — E. FRANCESCHINI, *Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta :* Testi doc. stor. lett. 2 (1940). — H. PÉTRÉ, SCh 21 (1948) 96-266 (rééd. 1957). — O. PRINZ, Sammlung vulgärlateinischer Texte, Heidelberg 1960[5], 1-57. — E. FRANCESCHINI-R. WEBER : CCL 175 (1958) 37-90 (contient aussi les *Excerpta Matritensia,* en *Liber Glossarum* et les notes de Pietro Diacono. — P. MARAVAL, SCh 296 (1982).

Traductions : Allemandes : H. RICHTER, Essen 1919. — H. DAUSEND, Düsseldorf 1933. — K. VRESTSKA, Klosterneuburg-Vienne 1958. — DONNER, Stuttgart 1979.
Anglaises : J.H. BERNARD, *op. cit.,* 11-77. — M.L. MC CLURE et C.L. FELTOE, Londres 1919. — G.E. GINGRAS, ACW 38, New York 1970. — J. WILKINSON, Londres 1973, 91-147.
Espagnoles : G. GELINDO, Romeo, Saragosse 1924. — B. AVILA, Madrid 1935. — J. MONTEVERDE, Buenos Aires 1955. — V.J. HERRERO LLORENTE, Madrid 1963, 25-130. — A. ARCE (BAC/Madrid 1980).
Françaises : H. PÉTRÉ, *op. cit.* — P. MARAVAL, *op. cit.*
Grecque : K. KOIKULIDÈS, Athènes.
Italienne : C. DI ZOPPOLI, Turin 1966, 1979.
Polonaise : W. SZOLDRSKI-A. BOGUCKI, Varsovie 1970, 167-227.
Portugaise : M. DA GLORIA NOVAK : Fontes da Cataquese, 6, Petropolis 1971, 43-116.
Russe : J. POMIALOWSKY, *op. cit.,* 103-172.

Études : Bibliographie jusqu'en 1927 : A. BLUDAU, *Die Pilgerreise der Aetheria :* StGKA 15, 1/2 ; fin de 1954 : C. BARAUT, *Bibliografía Egeriana :* Hispania sacra 7 (1954) 203-215 (cf. M. Férotin-H. Leclercq : DACL 5 (1930) 552-584. — et l'édition du CCL 175, 31-34). SCh 296 (bibl.)
Après 1927 : R. HAIDA, *Die Wortsellung in der Peregrinatio ad loca sancta,* Breslau 1928 (thèse). — C. JARECKI, *Siluaniae Itinerarium appelé Peregri-*

natio ad loca sancta : Eos 31 (1928) 453-473 ; 32 (1929) 43-70 ; 33 (1930) 241-288. — M. FÉROTIN-H. LECLERCQ : DACL V (1930) 552-584 ; VII (1933) 2304-92 ; XIV (1950) 92-110. — W. VAN OORDE, *Lexicon Aetherianum*, Amsterdam 1930 (thèse). — J. ZIEGLER, *Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomasticon* : Bibl 12 (1931) 70-84 ; 162-198. — J. SVENNUNG, *In Peregrinationem Aetheriae annotatiunculae*, Eranos 32 (1934) 93-97. — E. LÖFSTEDT, *Philologisch. Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1936². — A. LAMBERT, *Egeria* ; R. Mabillon 36 (1936) 71-94 ; 37, 1937, 1-24 ; 38, 1939, 49-69. — D. GORCE, *Pèlerins et Résidents du Sinaï hier... aujourd'hui*, Paris 1937, 127-182. — D. BALDI, *La liturgia della Chiesa di Gerusalemme dal IV al IX secola* : La Terra Santa, Jérusalem 1939, 1-131. — F. WOTKE, *Peregrinatio ad loca sancta* : PKW Suppl. VII (1940) 875-885. — FR. THOMAS, *Sur une manière d'exprimer la répétition et l'antériorité en latin tardif* : RPh 16 (1942) 22-30. — A. VACCARI, *Itinerarium Egeriae* : Bibl 24 (1943) 388-397. — B. TERRACINI, *Sobre el verbo reflexivo y el problema de los origines Románicos* : Rev Filol. Hisp. 7 (1945) 1-22. — E. DEKKERS, *De datum der Peregrinatio Egeriae* : SE 1 (1948) 181-205. — L. SPITZER, *The epic Style of the Pilgrim Aetheriae* : Comparative Literature, 1 (1948) 225-258. — U. MONNERET DE VILLARD, *La fiera di Batnae* : RAL 8, 6 (1951) 77-104. — A. ERNOUT, *Les mots grecs dans la Peregrinatio Aetheriae* : Emerita 20 (1952) 289-307 ; ID., *Aspects du vocabulaire latin*, Paris 1954. — R. WEBER, *Note sur le texte de la Peregrinatio Aetheriae* : VC 6 (1952) 178-182 ; 12 (1958) 93-97. — J.G. DAVIES, *The Peregrinatio Egeriae and the Ascension* : VC 8 (1954) 93-100. — C. BARAUT, *Bibliografia Egeriana* : Hispania Sacra 7 (1954) 203-215. — R. AMBROSINI, *Il tipo sintagmatico « in eo loco » e questioni di principio nello studio della « Peregrinatio Aetheriae »* : Annali Scol. Norm. Sup. Pisa, II, 24 (1955) 97-109. — A. PAGLIARO, *Da missa est a missa « Messa »* : RAL ser. 8, 10 (1955) 104-135. — E. WISTRAND, *Texkritisches zur Peregrinatio Aetheriae* : Göteborgs Kungelike Vet. — och Vitt. — Samh. Hand. ser. VI A 6/1 (1955) 3-24. — A. COPPO, *Una nuova ipotesi sull'origine di « Missa »* : EL 71 (1957) 225-267. — R. NICOLELLA, *A proposito della « Peregrinatio Aetheriae »* : Asprenas 5 (1958) 187-193. — L. SPITZER, *The Epic Style of the Pilgrim Aetheria* : Romanische Literaturstudien, 1936-1956, Tübingen 1959, 871-912. — R. WEBER, *Note sur « Itinerarium Egeriae »*, XXVIII, 4 : VC 12 (1958) 93-97. — O. PRINZ, *Bemerkungen zu einer Neuausgabe des Itinerarium Egeriae* : ALMA 30 (1960) 143-153. — J. MATEOS, *La vigile cathédrale chez Egéria* : OCP 27 (1961) 281-312. — A. A. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinerarium d'Egérie*, Nijmegen-Utrecht 1962. — G.F.M. VERMEER, *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Egérie et chez Antonin de Plaisance* : Latinitas christ. primaeva 19, Nijmegen-Utrecht 1965. — P. DEVOS, *La date du voyage d'Egérie* : AB 85 (1967) 165-194. — ID., *Egérie à Edesse* : *ibid.*, 85 (1967) 381-400. — D. SWANSON, *A formal Analysis of Egeria's (Sylvia's) Vocabulary* : Glotta 44 (1967) 177-254. — J. CAMPOS, *Sobre un documento del bajo imperio* : Helmantica 18 (1967) 273-289. — P. DEVOS, *Égérie à Bethléem* : AB 86 (1968) 87-108. — B. BAGATTI, *Ancora sulla data di Eteria* : Bibbia e Oriente 10 (1968) 73-75. — C. MILANI, *I grecismi nell' « Itinerarium Egeriae »* : Aevum 43 (1969) 200-234 ; ID., *Studi sull' « Itinerarium Egeriae ». L'aspetto classico della lingua di Egeria* : *ibid.*, 43 (1969) 381-452. — S.G. NICHOLS, JR., *The Interaction of Life and Literature in the « Peregrinationes ad loca sancta » and the « Chansons de Geste »* : Speculum 44 (1969) 3-88. — E. BECHARA, *A carta de Valério sobre Etéria* : Romanitas 6/7 (1965) 331-337. — E. DOBLHOFER, *Drei spätantike Reiseschilderungen* : Festschrift Vretska, Heidelberg 1970, 1-20. — E.G. GINGRAS, *Et fit missa ad tertia. A textual problem in the Itinerarium Egeriae* 46, 4 : Festschrift Quasten, Kyriakon, Münster 1970, II, 596-603. — F. MIAN, *Caput vallis al Sinai in Eteria* : Studi Bibl. Francescani 20 (1970) 209-223. — P. DEVOS, *Lecto ergo ipso loco. A propos d'un passage d'Egérie (Iten.* III, 6) : Zetesis, Miscel. De Stycker, Anvers 1973, 646-654. — L.C. MEIJER, *Some remarks on Itinerarium Egeriae* 28,4 : VC 28 (1974) 50-53. — K.A.D. SMELIK, *Aliquanta ipsius sancti Thomae* : VC 28 (1974) 290-294. — CH. MOHRMANN, *Egérie et le monachisme* : Miscel. Dekkers, Bruges, 1975, 163-180. — G. SUNDERS, *Egérie, St. Jérôme et la Bible. En marge de l'Itiner.* 18, 2 ; 39, 5 et 2, 2 : *op. cit.*, 181-199. — P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 1985.

Itinerarium Burdigalense

C'est le plus ancien itinéraire chrétien pour les Lieux saints, composé par un auteur anonyme, originaire de Bordeaux. Il relate un voyage de Bordeaux à Jérusalem et retour, en passant à Rome et à Milan, après un séjour de plusieurs mois en Palestine. L'Itinéraire indique les *mutationes* (relais) et les *mansiones* (hôtelleries) ; de ci de là il ajoute quelque souvenir biblique. C'est plus une nomenclature topographique qu'un récit.

Éditions : PL 8, 784-796 (F.A. de Chateaubriand, Paris 1811). — P. GEYER, CSEL 39 (1898) 3-33 (rééd. 1964). — O. CUNTZ, *Itineraria Romana*, I, Leipzig 1929, 86-102 ; CCL 175 (1961) 1-26 (*ad fidem editionum* P. Geyer et O. Cuntz).

Études : A. ELTER, *Itinerarstudien*, Bonn 1908. — C. MOMMERT, *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, Leipzig 1907. — R. HARTMANN, *Die Palästina-Route des Itinerarium Burdigalense* : ZDP 1910, 169-188. — W. KUBITSCHEK : PWK 9/2 (1916) 2352-2356. — T. ASHBY-R. GARDNER, *The Via Traiana* : Papers British Sch. Rome 8 (1916) 104-171. — H. LECLERCQ : DACL 7 (1926) 1853-1858. — Z. GARCIA VILLADA, *Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles* : Estudios Ecl. 4 (1925) 178-184 ; 322-324 ; 439-444. — H. FISCHER, *Geschichte der Kartografie von Palästina* : ZDP

1939, 169-189. — B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirchen,* Münster-Regensburg 1950, 89-110, 343-354. — R.W. HAMILTON, *Jerusalem in the fourth century* : Palestine Expl. Quat. 84 (1952) 83-90. — A. LORENZONI, *Da Tellagatae a Beneventum dell'Itinerarium Burdigalense,* Brescia 1962. — R. GELSOMINO, *L'Itinerarium Burdigalense e la Puglia* : VetChr 3 (1966) 161-208. — P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient,* Paris 1985.

Sortes Sangallenses (anonyme)

Provient d'un palimpseste 908 de Saint-Gall (Lowe 953). Lowe affirme que le manuscrit provient de l'Italie du Nord et qu'il a dû avoir des connexions avec Bobbio. Les historiens, en revanche, placent son origine en Gaule et pensent que le texte est du IVe siècle. Le manuscrit contient divers *Excerpta Patrum*, il est écrit en belles onciales du VIe siècle.

Il s'agit de réponses d'un oracle à des questions de coloration chrétienne. Un certain nombre d'interrogations sont perdues. Celles qui sont conservées ont trait aux divers problèmes de la vie quotidienne, morale et sociale : la vie et la santé, l'amour, le mariage, la famille, les amis et ennemis, craintes et espoirs, les préoccupations pour la maison, les biens, le choix d'une profession ; diverses entreprises : voyages, retour à la maison, préoccupations financières, économiques et professionnelles, procès.

Éditions : (cf. CPL 536) : A. DOLD, *Die Orakelsprüche in St. Galler Palimpsestcodex* 908 : SAW 225/4-5 (1948-1951) 21-72.

Études : R. WEISTER-L. KRESTAN, *Die Orakelsprüche in St. Galler Palimpsestcodex* 908 (*Die sogennaten Sortes Sangallenses*), Erläuterungen : SAW 225/5 (1951). — E. SCHŒNBAUER, *Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germanischen Rechts :* AAWW 90 (1953) 23-34.

IX

ÉCRIVAINS D'ITALIE JUSQU'AU PAPE LÉON LE GRAND

par Basilio STUDER

Traduit de l'italien par J.-P. Bagot

CHAPITRE PREMIER

ÉCRIVAINS ITALIENS ET ANONYMES DES IVe ET Ve SIÈCLES

PSEUDO-HEGEMONIUS

Durant la première moitié du IVe siècle, probablement après le concile de Nicée (325), un certain Hegemonius écrivit une réfutation du manichéisme (cf. Quasten, *Patrologie*, trad. franç. Paris, 1962, t. III, p. 503-505). On a conservé l'intégrité de cette œuvre dans une traduction latine de la fin du IVe siècle sous le titre *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen.* Le traducteur anonyme la publia à Rome et, lui ou un autre, y ajouta un *Adversus haereses*, catalogue d'hérésies.

Éditions : (cf. CPL 122 ; CPG 3570 s.) PG 10, 1429-1528 (L.A. Zacagni 1698). — CH.H. BEESON, GCS 16 (1960). — A. HOSTE, CCL 9, 325-329 = *Adv. haer...* (PLS 3, 143-146).

Études : BARDENHEWER, III, 265-269. — G.C. HANSEN, *Zu den Evangelienzitaten in den « Acta Achelai » :* SP VII, TU 92, Berlin 1966, 473-485 (également sur le texte biblique du traducteur latin).

ANONYME ROMAIN

En ce qui concerne la correspondance entre Paul et Sénèque, attribuée à un anonyme romain du IVe siècle (CPL 191), cf. Quasten, *Patrologie,* trad. franç. Paris, I, 1955, p. 177 sv.

Éditions : PLS 1, 673-679 (C. Barlow).

Traduction : Italienne : M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del NT,* III, Turin 1969, 85-92 (avec introduction et notes). — L. BOCCIOLINI PARAGI, Florence 1978.

ANONYME ROMAIN

Un autre écrivain romain anonyme écrivit la *Collatio Alexandri et Dindimi*, cinq lettres sur la discipline des brahmanes.

Éditions : (cf. CPL 192) PLS 1, 687-690 (B. Kübler).

Études : E. LIÉNARD : RBPh 15 (1936) 819-838. — A. KURFEISS : Mnem III/9 (1941) 138-152. — G.A. CARY : Classica et Medievalia 15 (1954) 124-129.

ARCHIDIACRE ROMAIN

C'est à un archidiacre romain anonyme du IVe siècle, peut-être d'origine africaine, qu'on attribue les *Postulationes III de reconciliandis peccatoribus*. Il s'agit de discours liturgiques où, à l'occasion de la célébration de la réconciliation du Jeudi saint, l'orateur demande à l'évêque et aux fidèles de Rome de réadmettre les pénitents à la communion.

Éditions : (cf. CPL 238). — F. HEYLEN (1957), CCL 9, 349-363 (avec préface sur l'auteur).

APONIUS

C'est sous le nom d'Aponius, personnage qu'on considère comme romain mais qui était peut-être d'origine orientale, que nous est parvenue l'*Expositio in Canticum Canticorum*. On pense généralement qu'elle fut écrite entre 405 et 415 en Italie, probablement à Rome. Certains pensent qu'elle viendrait d'un évêque irlandais du VIIe siècle (cf. CPL n. 194). Il faut cependant préférer la datation antérieure à cause du goût de l'auteur à combattre les hérétiques du IVe siècle, de l'intérêt qu'il porte à l'Église de Rome et surtout parce qu'il ne fait aucune allusion à la crise pélagienne alors que son insistance sur le thème de l'Église sans tache aurait dû le pousser à en parler (Riedlinger).

L'auteur se situe dans la tradition origénienne et il connaît bien le commentaire du Cantique attribué à Hippolyte de Rome.

Dans les douze livres de son *Explanatio*, rédigés dans une langue assez fruste mais toujours vivante à partir du texte de la Vulgate de Jérôme, l'auteur propose une exégèse christologique du Cantique en le considérant d'un bout à l'autre du point de vue spirituel, dans la perspective de l'histoire du salut. Il cherche à souligner les rapports existants entre le Christ et l'Église dès l'origine de cette histoire. Sous l'influence évidente de l'exégèse juive reprise par Hippolyte, Aponius s'intéresse donc au destin du peuple hébreu dans la perspective de la providence divine et de la continuité des formes vétérotestamentaires dans le monde chrétien. Tout comme les exégètes juifs avaient reconnu dans le Cantique l'aventure historique de leur peuple, il y perçoit lui-même l'histoire de la révélation divine depuis la création jusqu'au Jugement final en passant par la conversion d'Israël : *Lib.* XII, 244 : PLS 1, 1023 (Ohly).

Aponius comprend de plus le Cantique comme description de l'union entre le Christ et l'âme fidèle et assez souvent de l'union la plus intime entre le Verbe et l'âme humaine de Jésus.

La recherche la plus récente s'est spécialement intéressée à la façon dont Aponius utilise l'idée de représentation. Il appelle en effet *vicarii* de Dieu, du Christ ou des Apôtres soit les *sacerdotes et doctores* (évêques ou non), soit l'évêque de Rome en particulier.

L'orientation christologique de l'*Explanatio* d'Aponius, certainement due à Origène, modèle de son exégèse, n'est pas moins importante. À cette époque, en Occident, on ne trouve certainement aucun autre auteur à avoir parlé de façon aussi détaillée de l'âme humaine de Jésus (Grillmeier 385). En insistant sur le rôle de celle-ci, Aponius fait dépendre l'œuvre rédemptrice de sa liberté de décision (*Lib.* IX, 179 : PLS 1, 961 sv.). Cependant, tout en reprenant l'idée origénienne de l'union parfaite entre le Verbe et l'âme de Jésus, il ne met pas l'accent sur le *Christus gloriae*, mais bien sur le Christ de la croix, cela parce que, selon lui, cette union est devenue indissoluble au moment de la mort du Crucifié (*Lib.* XII, 242 : PLS 1, 1020 sv.), lorsque le Christ, c'est-à-dire son âme élue, a apporté la paix au monde en le réconciliant avec Dieu (*Lib.* XII, 236 sv. : PLS 1015). Ainsi la christologie d'Aponius, en grande partie inspirée d'Origène, mais influencée par la tradition occidentale, préfigure-t-elle pour une grande part le *Cur Deus homo* d'Anselme de Canterbury (Grillmeier 388). On perçoit d'ailleurs chez lui une culture théologique et philosophique fondée sur la confrontation de

connaissances de philosophie profane et d'une exégèse de type néoplatonicien (cf. Courcelle).

L'influence de l'*Explanatio* d'Aponius ne peut avoir été considérable. Cependant Grégoire le Grand et Bède le Vénérable la connaissaient et, au IXᵉ siècle, on la reprit en l'abrégeant sous forme de douze homélies (Bellet).

Éditions : (cf. CPL 194) PLS 1, 800-1031 (H. Bottino et J. Martini, 1843) *Cantique :* SCR (sous presse).

Études : J. WITTE, *Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede* (thèse), Erlangen 1903. — A. VON HARNACK, *Vicarii Christi vel Dei bei Aponius :* Festschrift Delbrück, Berlin 1908, 37-46. — ID., *Christus praesens — Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze :* SAB Phil. hist. Kl. 34 (1927) 415-446. — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana,* III/1, Turin 1932, 990 et 997 s. — A.G. AMATUCCI, *Aponio :* EC 1 (1948) 1669 s. — P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore,* Paris 1948², 128 s. — L. WELSERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohenlied :* ZKTh 70 (1948) 393-449. — M. MACCARRONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale,* Rome 1952, 41-45. — P. BELLET, *La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares :* Estudios Biblicos 12 (1953) 29-38. — H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters,* Münster 1958, 47-51. — F. OHLY, *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte des Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200,* Wiesbaden 1958, 51-53. — N. REED, *Three fragments of Livy concerning Britain :* Latomus 32 (1973) 766-785 (sur un fragment de Livius dans Aponius, XII : 237: PLS 1, 1016). — B. JASPERT, *« Stellvertreter Christi » bei Aponius, einem unbekannten « Magister » und Benedikt von Nursia :* ZThK 71 (1974) 291-334 (Bibliogr.). — A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition,* I, Londres 1975², 384-388 : *Origenist Christology in the West* (Bibliogr.).

ARNOBE LE JEUNE

Sur Arnobe, dit le Jeune pour le distinguer d'Arnobe de Sicca (vers 300), l'Antiquité ne nous fournit aucun renseignement. Il nous faut reconstruire son personnage historique à partir des éléments dispersés dans les œuvres que lui attribue la tradition manuscrite. À cet effet, c'est le *Conflictus cum Serapione* qui mérite le plus d'attention. On peut considérer comme vraiment de lui cet écrit qui consiste pour la plus grande part en un compte rendu d'un débat tenu vers 450 (pour la date, voir Diepen 537)

entre un Égyptien monophysiste et Arnobe lui-même. Arnobe y apparaît comme un moine d'origine probablement africaine qui vivait déjà depuis un certain temps à Rome.

En plus du procès-verbal de la discussion concernant l'accord des traditions christologiques romaines et alexandrines, c'est-à-dire de Léon et de Cyrille, et d'une réflexion assez personnelle de l'auteur, le *conflictus* contient toute une réflexion patristique en faveur des positions d'Arnobe. Parmi ces *testimonia* il faut noter tout d'abord une lettre pascale de Cyrille (*Hom. pasch.* 17), une prédication de Noël d'Augustin et un discours attribué à Célestin Iᵉʳ. On y trouve aussi des références à trois homélies de Nestorius (cf. Loofs) et au *Libellus Leporii*. Bien que Diepen ait étudié tant les sources patristiques que le problème de fond du *Conflictus*, il vaudrait la peine de reprendre une étude encore plus approfondie de cet écrit. Il faudrait examiner de plus près comment Arnobe s'insère dans les traditions antérieures de Rome mais également de Gaule. Une étude plus soigneuse du si discuté *Deus passus* du *Conflictus* permettrait aussi de mieux évaluer le rapport existant entre les positions de Léon le Grand et les tendances monophysites orientales. Une recherche de ce genre suppose une édition critique du *Conflictus*, car celle de Feuardent rééditée dans la *Patrologie* de Migne n'est que de peu d'utilité (cf. Diepen qui suit le *codex Barbarin.* 505).

Morin voudrait également attribuer quatre autres écrits à Arnobe : les *Expositiunculae in Evangelium*, une série de *Scholia*, c'est-à-dire de brèves explications des évangiles de Mt, Lc et Jn ; le *Liber ad Gregoriam*, une *consolatio* envoyée à une noble dame romaine qui se trouvait dans une situation matrimoniale difficile ; les *Commentarii in Psalmos*, une interprétation spirituelle des psaumes coupée de nombreux excursus anti-hérétiques et de tendance anti-augustinienne ; et ce qu'on appelle le *Praedestinatus*, un écrit composé certainement après la mort d'Augustin dont le livre combat la doctrine de la grâce et de la prédestination. On ne peut exclure qu'Arnobe aurait rédigé quelques légendes hagiographiques, en particulier les *Actes de Sylvestre*.

Parmi tous ces écrits, les *Commentarii in Psalmos* méritent un intérêt spécial. Sans doute leur façon de référer les différents versets au Christ, à l'Église ou à l'âme n'est-elle pas très originale, tout comme n'a rien d'extraordinaire à cette époque leur préoccupation continuelle de défendre l'orthodoxie ; en revanche, les fréquentes références à la liturgie font de cet écrit une source inestimable pour la connaissance de la liturgie romaine au

V[e] siècle. Nous y trouvons des allusions précieuses à l'année liturgique et surtout à l'initiation chrétienne, par exemple, au symbole baptismal (*Ps.* 74 : 430D), au canon de la messe (*Ps.* 120 : 523D ; *Ps.* 118 : 516D ; *Ps.* 110 : 497B). Bien que Morin se soit déjà penché sur tous ces renseignements sur la liturgie romaine, une étude de fond à partir des recherches liturgiques les plus récentes apporterait sans aucun doute des résultats importants.

Quant au *Praedestinatus*, œuvre anonyme dans les manuscrits, son attribution à Arnobe est plus problématique. Aujourd'hui on pense plutôt à Julien d'Éclane ou à un de ses adeptes (cf. CPL 243). L'ouvrage comprend trois livres. Le premier reprend 88 erreurs dans le *De haeresibus* d'Augustin et en ajoute deux autres, celle de Nestorius et le prédestinatianisme. En combattant toutes les hérésies connues, l'auteur présente les deux dernières, contemporaines de l'écrit, comme les plus grosses. Le deuxième livre consiste, au contraire, en un sermon qui affirme la double prédestination (cf. PL 53, 623) qui, selon l'auteur, aurait été divulguée sous le nom d'Augustin dans un cercle restreint de personnes, puis aurait été rendue publique par l'une d'elles. Le dernier livre réfute phrase par phrase cette théorie prédestinationiste. Dans ce cas aussi, il faudrait reprendre la recherche. Une comparaison soigneuse des résultats de toutes les discussions passées avec les apports les plus récents sur les études pélagiennes montrerait peut-être que cette cause n'est pas aussi désespérée que le pensent certains.

Éditions : (cf. CPL 239-243 ; PLS 3, 213-256). — *Conflictus :* F. FEU-ARDENT (1595), rééditée in PL 53, 239-322 (édition très défectueuse). — *Expositiunculae :* G. COUSIN (1543) ; PL 53, 569-580, à compléter avec G. MORIN (1903) : PLS 3, 213-220. — *Lib. ad Gregoriam :* G. MORIN (1913) : PLS 3, 221-256. — *Commentarii in Psalmos :* L. DE LA BARRE (1639) : PLS 53, 327-570. — *Praedestinatus :* SIRMOND : PL 53, 587-672.

Études : B. GRUNDL, *Ueber den Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio :* ThQ 79 (1897) 529-568. — H. VON SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus :* TU 24, 4, Leipzig 1903. — G. MORIN, *Pages inédites d'Arnobe le Jeune, la fin des Expositiunculae sur l'Évangile :* RB 20 (1903) 64-76. — ID., *Examen des écrits attribués à Arnobe le Jeune :* RB 26 (1909) 419-432. — ID., *Un traité inédit de Arnobe le Jeune. Le libellus ad Gregoriam :* RB 27 (1910) 153-171. — ID., *Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune :* RB 28 (1911) 154-190. — ID., *Études, textes, découvertes,* I, Maredsous-Paris 1913, 309-332 ; 340-382. — ID., *L'origine africaine d'Arnobe le Jeune :* RevSR 16 (1936) 177-184. — F. LOOFS, *Nestoriana,* Halle 1905. — H. KAYSER, *Die Schriften des sog. Arnobius junior, dogmengeschichtlich und literarisch untersucht,* Gütersloh 1912. — J. SCHARNAGL, *Zur Textgestaltung des arnobianischen Conflictus :* WSt 38 (1916) 382 ss. ; 42 (1921) 75 s., 152 s. — ID., *Zur Textgestaltung des arnobianischen Psalmenkommentars :* WSt 38 (1916) 185 ss. ; 42 (1921) 154-160 (1922) 198-204. — M. MONACHESI, *Arnobio il Giovane ed una sua possibilità agiografica :* Boll. Studi stor. relig. 2 (1922) 66-125. — G. BARDY, *Le souvenir d'Arius dans l'Arnobe le Jeune :* RB 40 (1928) 256-261 (dans le *Praedestinatus*). — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana,* III, Turin 1932, 990 ss. 998-1011. — G. BOUWMAN, *Des Julian v. Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese,* Rome 1958. — H. DIEPEN, *La pensée christologique d'Arnobe le Jeune. Théologie de l'Assumptus Homo ou de l'Emmanuel ? :* RThom 59 (1959) 535-564 (important pour l'étude des sources et de la pensée christologique). — P. GLORIEUX, *Prénestorianisme en Occident,* Tournai 1959 (rapport avec Leporius). — M. ABEL, *Le « Praedestinatus » et le pélagianisme :* RThAM 35 (1968) 5-25 (l'auteur est disciple de Julien d'Éclane et adversaire d'Augustin). — S. LEANZA, *L'esegesi di Arnobia il Giovane al libro dei Salmi :* VetChr 8 (1971) 223-239. — A. CERVELLI, *Arnobio il Giovane, in Ps. 150 :* Vichiana N.S. 1 (Naples 1972), 147-151.

FIRMICUS MATERNUS

La tradition manuscrite attribue à Firmicus Maternus deux textes latins, de contenu assez divers, remontant sans aucun doute au IV[e] siècle : les *Matheseos libri VIII* (334-337) et le *De errore profanarum religionum* (343-347). C'est à ces deux écrits eux-mêmes que nous devons tout ce que nous savons sur leur auteur.

Firmicus Maternus naquit en Sicile et vécut surtout à Syracuse. Descendant d'une famille de sénateurs, il a dû recevoir la formation rhétorique et philosophique habituelle. Ses œuvres permettent de voir l'ampleur de sa culture : elles abondent en réminiscences prouvant sa connaissance directe ou indirecte de la littérature antique.

Encore païen, Firmicus Maternus écrivit sa *Mathesis*, une sorte de manuel d'astrologie. Recourant manifestement à des sources grecques et surtout latines, il nous a laissé là un ouvrage qui nous informe mieux qu'aucun de ceux légués par l'Antiquité sur ce qu'étaient les croyances et les pratiques astrologiques de l'époque. Dans cette apologie de l'astrologie, l'auteur s'appuie sur une idée extrêmement élevée, d'inspiration aristotélicienne, de ce qu'était la divinité. Il faut noter les prières et les conseils

moraux provenant de la tradition néoplatonicienne (cf. Hadot, 385 sv.). Cette présentation du divin reste toutefois encore imprégnée d'idées païennes.

Dans son second ouvrage, *De errore profanaroum religionum*, rédigé sans doute après sa conversion au christianisme, Firmicus Maternus combat le paganisme contemporain sous sa forme de divination des éléments et surtout sous celle des mystères. Tout en reprenant des thèmes des apologistes qui l'avaient précédé, il s'en distingue par une attitude assez agressive et presque fanatique dans sa défense de la foi chrétienne. En effet, après avoir démontré l'inanité et l'immoralité des mythes et des cultes païens, il conclut en rappelant aux empereurs (Constance et Constant) le grave devoir de détruire sans pitié la religion païenne.

Cette attitude peu tolérante s'explique au moins en partie par son caractère qui le poussait à défendre avec le zèle du converti la cause chrétienne alors que celle-ci était déjà devenue la *causa victrix* désormais protégée par les empereurs eux-mêmes (Ziegler p. 949). On ne doit cependant pas exagérer son incompréhension de la liberté religieuse. Si on fait abstraction de sa rhétorique passionnée, ses attaques contre les divinités païennes sont relativement modérées. Il n'entend manifestement pas seulement réfuter les erreurs païennes, mais aussi conduire les non-croyants à la conversion (Opelt). Mais, en ce domaine, il ne procède pas du tout de façon convaincante. Il construit en effet sa démonstration sur l'autorité de la Bible chrétienne qui n'est pas du tout reconnue par ses auditeurs. Du reste, sa formation théologique se montre plutôt faible. Il ne doit sa connaissance de la Bible que presque exclusivement au *Testimonia* de Cyprien. L'idée de descente du Christ aux enfers, présentée comme un combat de trois jours avec la mort (24, 2), joue chez lui un rôle considérable. Ce qui est important pour nous, ce sont les renseignements, même de seconde main, qu'il nous donne sur les mythes, les signes et les mots de passe *(symbola)* en usage dans les cultes secrets.

G. Morin a aussi voulu attribuer à Firmicus Maternus les *Consultationes Zacchei et Apollonii* où il est question de la conversion de ce dernier au christianisme, conversion qui serait survenue après une conversation de trois jours avec le premier. Les savants ont en partie accueilli avec faveur l'hypothèse du docte bénédiction. Axelson l'a réfutée de manière assez acerbe. L'écrit semble dépendre des lettres 132 et 137 d'Augustin (Courcelle).

En tout état de cause, cet écrit fut composé avant la fin du

Ve siècle. On le trouve en effet cité par Eugène qui devint évêque de Carthage en 483 (cf. CPL 103). Quelle que soit sa datation, ce texte mérite une attention particulière. En effet, le livre I répond aux objections païennes contre la foi chrétienne, en particulier contre le dogme christologique et sotériologique. Dans le deuxième livre, on trouve un exposé de la véritable doctrine trinitaire et de celle sur le Saint-Esprit, avec une mise en garde contre le judaïsme et contre certaines hérésies. Le dernier livre introduit encore plus profondément dans la doctrine chrétienne Apollonius, désormais converti au catholicisme. Avec clarté et chaleur, mais aussi avec modération, l'auteur y expose la doctrine qui deviendra classique sur les deux degrés de la vie chrétienne, celui de l'existence ordinaire des *humiliores* et celui de l'existence parfaite qu'on peut mener dans la vie monastique. En ce qui regarde la seconde, l'auteur ne se contente pas de la décrire mais il en prend vigoureusement la défense contre les attaques lancées par certains chrétiens. Tout en reconnaissant que tous les moines ne vivent malheureusement pas selon leur idéal, il exalte cependant leur choix avec une admiration sans limites. Il distingue à ce propos trois degrés dans la vie monastique elle-même : celui des moines qui se contentent de la continence en continuant à vivre dans le monde et à s'occuper de leurs affaires comme les autres ; celui des moines qui vivent en communauté en pratiquant la vie ascétique et en chantant les louanges de Dieu ; celui des ermites qui se sont retirés dans le désert pour y mener une existence solitaire entièrement consacrée à la prière et à la lutte contre les démons. À cet égard, l'auteur n'hésite pas à faire l'apologie du chant des psaumes. Nous avons ainsi un témoignage extrêmement nourri, mais dont les historiens n'ont pas assez tenu compte, de ce qu'était le monachisme occidental de la première moitié du Ve siècle.

Éditions : (cf. CPL 101-103). — 1. *Matheseos libri VIII :* W. Kroll, F. Skutsch, K. Ziegler (Teubner) Leipzig 1897-1913 (rééd. 1968). — 2. *De errore prof. relig. :* PL 12, 981-1050 (F. Muenter 1826). — C. Halm, CSEL 2 (1867) 75-130. — G. Heuten, Bruxelles 1938. — K. Ziegler, Munich 1953. — A. Pastorino, Florence 1956 (avec commentaire italien). — 3. *Consultationes :* (cf. PLS 1, 1095) : PL 20, 1071-1166 (D'Achéry). — G. Morin, FP 39, Bonn 1935.

Traductions : Allemandes : K. Ziegler, *op. cit. (Mathesis)*. — A. Müller, BKV[14], Kempten 1913.
Anglaises : J.R. Bram, *Mathesis, a fourth century astrological treatise*, Books

I and II, transl. with comment. (thèse) New York 1972. — C.A. FORBES, ACW 37, New York 1970 *(De errore)*.
Française : G. HEUTEN, *op. cit. (De errore)*.
Italienne : G. FAGGIN, Lanciano 1932 *(De errore)*.

Études : Sur Firmicus Maternus : F. BOLL, *Firmicus Maternus :* PW 6 (1909) 2365-2379. — F.J. DÖLGER, *Nilwasser und Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isisverehrer und einem Christen des 4. Jh. nach Firmicus Maternus :* AC 5 (1936) 153-187. — ID., *Die Bedeutung des neuentdeckten Mithrasheiligtums von Dura-Europos für die handschriftl. Ueberlieferung der heidnischen Mysteriensprache bei Firmicus Maternus u. Hieronymus : ibid.* 286-288. — T. WIKSTROM, *Firmiciana :* Eranos 40 (1942) 37-80. — ID., *Zum Text der sog. Apologie des Firmicus Maternus* : Eranos 53 (1955) 172-192. — A.-J. FESTUGIÈRE, *Trois dévots païens. Prières et conseils de vie,* Paris 1944. — G. BLASKO, *Grundlinien der astrologischen Weltanschauung nach der Mathesis des Firmicus Maternus* (thèse), Innsbruck 1956. — P. BATIFFOL, *Le canon de la messe romain a-t-il Firmicus Maternus pour auteur :* RevSR 2 (1922) 113-126. — E. KÄHLER, *Studien zum Te Deum,* Göttingen 1958, 65-73 (zu *Error* 22-24). — C.A. FORBES, *Firmicus Maternus and the secular arm :* Class. Journ 55 (1960) 146-151. — ID., *Critical notes on Firmicus Maternus « De errore » :* VChr 21 (1967) 34-38. — U. RIEDINGER, θαρρεῖται θεοῦ τὰ μυστήρια. *Ein Beitrag des Ps. Kaisarios zu den Symbola des Firmicus Maternus :* Festschrift Th. Michels, Münster 1963, 19-24. — P. HADOT, *Firmicus Maternus :* DSp 5 (1964) 384-388 (Bibliogr.). — I. OPELT, *De natura deorum bei den lateinischen Kirchenvätern :* Antike und Abendland 12 (1966) 141-155. — ID., *Firmico Materno sobre las Bacanales (De errore 6, 9) :* Helmantica 19 (1968) 31-41. — ID., *Schimpfwörter in der Apologie « De errore profanarum religionum » des Firmicus Maternus :* Glotta 52 (1974) 114-126 (sur la polémique relativement modérée contre les divinités païennes). — A. BARTALUCCI, *Considerazioni sul lessico cristiano del « De errore profan. relig. » di Firmico Materno :* SIF 39 (1967) 165-185. — K. ZIEGLER, *Firmicus Maternus :* RACh 7 (1968) 946-959 (fondamental). — J. VOGT, *Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter : der Weg der lateinischen Apologetik :* Saeculum 19 (1968) 344-361. — K. HOHEISEL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat « De errore profanarum religionum » des Iulius Firmicus Maternus* (thèse), Bonn 1971/2.

Études sur les Consultations : A. REATZ, *Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii* = Freib. TheolStudien 25, Fribourg-en-Brisgau 1920. — F. CAVALLERA, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle :* RAM 16 (1935) 132-146. — ID., *Consultationes Zacchaei et Apollonii :* DSp II/2 (1953) 1641-1645. — B. AXELSON, *Ein drittes Werk des Firmicus Maternus ? Zur Kritik der philologischen Identifizierungsmethode :* Arsberättelse (Lund 1936/7) 107-132. — P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques,* Paris 1964³, 261-275 (cf. RHR 146 (1954) 174-193).

CHROMATIUS D'AQUILÉE

Chromatius est probablement né à Aquilée. Vers 368 il fait partie du clergé de la ville, important centre de vie chrétienne et charnière entre l'Orient et l'Occident. Rufin et Jérôme évoquent avec émotion leur commun idéal de foi et de piété, partagé avec Chromatius et un groupe de prêtres, de moines et de moniales (Ruf. *Apol.* I, 4 ; Jérôme, *Chron.*). Ce dernier lui dédia quelques-uns de ses ouvrages.

Comme collaborateur de son évêque, Valerianus, Chromatius prit une part active au concile d'Aquilée, en 381, dirigé par Ambroise, qui déposa les deux évêques ariens Paladius et Secundinus (Jérôme, *Ep.* 7, 6). À la mort de Valerianus, Chromatius lui succéda et fut ordonné évêque par Ambroise.

Comme évêque d'Aquilée, Chromatius déploya une vaste activité comme pasteur et comme prédicateur. Il travailla pour la paix et la concorde, désolé par la mésentente entre ses vieux amis Jérôme et Rufin. Il intervint en faveur de Jean Chrysostome auprès de l'empereur Arcadius (Chryst., *Ep.* 155). Il développa son plan de pacification dans son *Sermo de octo beatitudinibus* (*Serm.* 41). Ses dernières années furent attristées par les invasions des Goths d'Alaric, qui semèrent la terreur. Il trouva refuge avec ses fidèles dans le port de Grado.

Jusqu'à ces dernières années son héritage littéraire était très réduit (PL 20, 323-368). Grâce aux recherches de R. Étaix et de J. Lemarié, nous disposons actuellement de quelque 43 (42) sermons et de 60 homélies sur l'évangile de Matthieu. Les sermons conservés fragmentairement se divisent en quatre classes : *De scriptura, De tempore, De sanctis* et *De diversis*. Le style est simple et populaire.

Les *tractatus* fournissent approximativement la moitié du commentaire, qui sans doute ne fut pas terminé. Il y suit les règles de l'herméneutique de son temps, avec une prédilection pour le sens littéral. Ses sources sont avant tout Ambroise, Cyprien, Grégoire d'Elvire, Hilaire de Poitiers et Tertullien.

Une découverte de cette importance a provoqué une floraison de monographies, consacrées à la personne et à l'œuvre de l'évêque. D'autres études ont mis en lumière les aspects liturgiques (Cor-gnali) et exégétiques de sa prédication (Trettel). Il y aurait intérêt à mettre encore mieux en relief les nécessités spirituelles de son peuple, troublé par l'hérésie et les invasions barbares.

Éditions : PL 20, 317-368 ; CCL 9, 9A, 9A suppl. SCh 154, 164.

Traduction : Française : SCh 154, 164. (H. TARDIF, avec le texte), 1969, 1971.

Études : Nombreuses à partir de 1960. Voir bibliographie dans CCL 9A ; SC 164, 115-120. — R. ETAIX, *Fragments nouveaux du « Commentaire sur Matthieu » de saint Chromace d'Aquilée.* Thèse (Lyon 1960). I. Daniele, BS IV (1964), 373-375. — J. LEMARIÉ, *Italie, Aquilée :* DSp VII (1971), 2162-2165. — D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio di Aquileia,* Udine 1979 (bibl. jusqu'en 1974). — G. TRETTEL, *Mysterium e sacramentum in san Cromazio,* Trieste, 1979. — G. CUSCITO, *Cromazio di Aquileia e l'età sua* (1980).

MAXIME DE TURIN

C'est dans le *De viris illustribus* 41 de Gennade que nous avons le principal témoignage de la vie et des écrits de Maxime, le premier évêque connu de Turin, qui dut mourir entre 408 et 423. Il faut donc le distinguer d'un homonyme postérieur, mort après 465, avec lequel Barcnius l'avait par la suite identifié.

Ce n'est que récemment qu'on a pu résoudre les questions touchant les données de sa vie et l'identité de ses écrits. A. Mutzenbecher s'est appuyé non seulement sur ses propres travaux mais aussi sur les recherches de Savio, de Pellegrino et de quelques autres pour fournir la liste des sermons authentiques (CCL 23, 1962). On en a 89 sous forme de collection reconstituée à partir des manuscrits, et 30 *extravagantes.*

Les *Sermones* utilisent des passages bibliques pour traiter des mystères des fêtes liturgiques (à noter en particulier les sermons sur Noël) ou de sujets à l'ordre du jour. Bon prédicateur au style clair, coulant et persuasif, Maxime combat les survivances du paganisme dans sa région en stigmatisant certaines superstitions telles que celle du mal de tête ; au temps des invasions barbares il console ses fidèles ; et surtout il initie sa communauté à la doctrine chrétienne. Sa prédication, toujours actuelle, constitue un témoignage vivant du ministère pastoral liturgique tel qu'on le pratiquait en haute Italie vers l'an 400, sous la conduite vigoureuse d'un Ambroise dont dépend en effet en grande partie Maxime. Celui-ci contribue aussi à l'histoire de la culture de l'Antiquité tardive en fournissant un tableau assez coloré de cette région, soit qu'il en appelle au patriotisme romain de l'auditoire (*Serm.* 82), qu'il décrive la situation du paganisme de l'époque (*Serm.* 63 ; 48, 4 ; 98, etc.) ou qu'il montre les réactions des gens devant les horreurs des invasions barbares. Même si certains auteurs se sont récemment intéressés à la documentation historico-liturgique que nous offre Maxime, il vaudrait encore la peine d'approfondir l'étude de l'énorme masse d'informations conservées dans ses *Sermones.*

Éditions : (cf. CPL p. 51-58 : nn. 220-226b. — PLS 3, 351-379). — PL 57, 221-760 (B. Bruni, 1784). — A. MUTZENBECHER : CCL 23 (1962).

Traductions : Anglaise : C.E. GANSS, *Selected sermons of saint Maximus and saint Valerians homilies :* FC 17, Washington 1965.
Française : F. QUÉRÉ-JAULMES, *Le mystère de Noël,* Paris 1963, serm. 10, 21, serm. 57, 58, 36 : *Le mystère de Pâques,* Paris 1965, 251-264.
Italienne : F. GALLESIO, *Sermoni di s. Massimo di Torino,* Rome 1975.

Études : Les études qui présupposent l'identité des deux Maxime ou se réfèrent sans critique à l'édition de B. Bruni n'ont qu'une valeur relative. U. MORICCA, *La storia della letteratura latina cristiana* III/1, Turin 1932, 1023-1031, et E. CROVELLA, *Massimo, vescovo di Torino :* Bibl. Sanct. IX (1967) 68-72. — C. BENNA, *S. Massimo di Torino :* Riv. Dioces. Torinese 2 (1934) 47-50, 62-67, 102-109, 121-124, 140-145, 185-191. — H. RAHNER, *Grieschische Mythen in christlicher Deutung,* Zurich 1945 (sur serm. 37, 2 : Ulysse comme figure du crucifié). — ID., *Symbole der Kirche,* Salzburg 1964, *passim.* — P. BONGIOVANNI, *S. Massimo vescovo di Torino e il suo pensiero teologico* (thèse Salesianum), Turin 1952. — G.M. ROLANDO, *Massimo di T. :* EC 8 (1952) 311 s. — A. MUTZENBECHER, *Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis :* SE 6 (1954) 343-372. — ID., *Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis :* SE 12 (1961) 197-293. — ID., *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis :* SPt V (TU 80), Berlin 1962, 109-116. — M. PELLEGRINO, *Sull'autenticità d'un gruppo di omelie e di sermoni attribuiti a s. Massimo di T. :* Atti d. Accad. d. Scienze di Torino 90 (1955/6) 1-113. — ID., *Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a s. Massimo di T. :* SPt I (TU 63), Berlin 1957, 134-141. — ID., *La tipologia battesimale in S. Massimo di T. : l'incontro con la Samaritana e le nozze di Cana :* RSLR 1 (1965) 260-268. — I. BIFFI, *Dalla predicazione pasquale di san Massimo di T. :* textes et commentaires : Ambrosius 40 (1964) 131-139. — ID., *La Cinquantina pasquale nella predicazione di san Massimo :* textes et commentaires : *ibid.* 40 (1964) 324-333. — ID., *Teologia e spiritualità del « dies beatissimae epyfaniae » in san Massimo di Torino : ibid.* 40 (1964) 517-544. — ID., *Tempo, temi e spiritualità quaresimale nei sermoni autentici di s. Massimo di T. : ibid.* 41 (1965) 129-158.

— ID., *I temi della predicazione natalizia di s. Massimo di T.* : *ibid.* 42 (1966) 23-47. — O. MAENCHEN-HELFEN, *The Date of Maximus of Turin's sermo 18* : VC 18 (1964) 114-115. — L. BIELER, *Corpus Christianorum* : Scriptorium 19 (1965) 77-83 (entre autres remarques sur le texte des sermons de S.M.). — M.C. CONROY, *Imagery in the Sermons of Maximus, Bishop of Turin* : PSt 99, Washington 1965. — P. VISENTIN, *« Christus ipse est sacramentum » in S. Massimo di T.* : Mélanges G. Lercaro II, Rome 1967, 27-51. — O. HEGGELBACHER, *Das Gesetz im Dienste des Evangeliums : Ueber B. Maximus von Turin*, Bamberg 1968. — C.E. CHAFFIN, *The Martyrs of the Val di Non, An examination of contemporary reaction* : SPt X (TU 107, 1970) 263-269. — G. ROSSETTO, *La testimonianza liturgica di Massimo I, vescovo di T.* : Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana I, Milan 1970, 158-203. — A. SAENZ, *La celebración de los misterios en los sermones de s. Maximo de Turin* (thèse. S. Anselmo, Rome), Buenos Aires 1970 (cf. Stromata 25 (1969) 351-411, 27 (1971) 61-103). — J.P. BOUHOT, *Note sur trois sermons anonymes* : REAug 20 (1974) 135-1242 (CPL 1157 de Maximo di T.). — A. SAENZ, DSp 10 (1980) 852-856.

PIERRE CHRYSOLOGUE

La vie de Pierre, archevêque de Ravenne, appelé Chrysologue à partir du IXe siècle, reste assez obscure. Il en est question dans le *Liber Pontificalis* et dans une biographie assez peu digne de foi écrite par Agnellus de Ravenne au IXe siècle. De ces témoignages ainsi que de certains passages des écrits qu'on lui attribue il résulte qu'il naquit à Imola vers 380. Entre 425 et 429, en tout cas sûrement avant 431, date d'une lettre que lui écrivit Théodoret, il devint métropolite de Ravenne. En 445, il assista à la mort de saint Germain d'Auxerre. Trois ou quatre ans plus tard, il écrivit à Eutyches, prêtre de Constantinople, qui s'était adressé à lui après sa condamnation par Flavien. Il l'avertit d'obéir aux ordres de Léon, évêque de Rome, *quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem* (*Ep. ad Eutychen* : PL 54, 743). Il mourut entre 449 et 458 (date d'une lettre de Léon à son successeur Néon), probablement le 3 décembre 450, peut-être à Imola.

Grâce aux infatigables recherches d'Olivar, on connaît aujourd'hui avec certitude l'œuvre authentique de Pierre : elle se compose d'une lettre (celle que nous avons citée), de 168 sermons de la *Collectio Feliciana* (VIIIe siècle) et de 15 *extravagantes*. On ne peut considérer comme authentiques d'autres écrits

tels que le fameux Rotulus de Ravenne, recueil de prières pour la préparation de Noël (VIIe siècle).

Les prédications qui ont rendu Pierre célèbre se distinguent par une préparation soignée de la part d'un rhéteur assez cultivé, par la chaleur humaine et par la ferveur divine d'un homme vraiment saint. Étant donné la situation particulière de Ravenne, à la fois résidence impériale et port important, on n'est pas étonné d'y retrouver nombre d'exemples empruntés à la vie de cour, à celle de l'armée et de la marine. Nous avons également plusieurs exemples tirés de la vie rurale. « Parmi les écrivains du Ve siècle, il y en a peu à surpasser l'élégance du Chrysologue. » Dans ses sermons, il nous a vraiment laissé « des pages d'éloquence véritable, ardente et efficace » (Morrica 1021).

Quant au contenu, il s'agit le plus souvent d'homélies sur des passages évangéliques, mais aussi sur les épîtres de Paul, sur le symbole baptismal, sur l'oraison dominicale ou sur les saints ainsi que des observations sur la pénitence. En commentant la Bible et en prenant pour point de départ des contenus de célébrations liturgiques, le Chrysologue nous donne un témoignage autorisé des préoccupations théologiques de son temps. En effet sa prédication ne reflète pas seulement la doctrine latine de l'incarnation telle qu'on la présentait au temps d'Éphèse et de Chalcédoine, mais elle laisse aussi entrevoir les positions catholiques sur les questions touchant la grâce et la vie chrétienne. Il exprime sans aucun doute le sentiment des évêques italiens, donc d'Occidentaux, reconnaissant clairement le primat de l'évêque de Rome (en plus de la lettre à Eutyches, cf. le *Serm.* 78). Sa vaste activité de prédicateur a surtout laissé une documentation inestimable sur la liturgie de Ravenne et sur la culture de cette cité située entre Rome et l'Italie septentrionale. Aucun autre évêque de l'époque ne nous permet en effet de nous faire un tableau aussi complet du déroulement de l'année liturgique (Saenz). En s'opposant aussi aux résistances du paganisme mourant et en polémiquant contre la communauté juive de la ville, Pierre Chrysologue nous fait voir ce qu'était l'attitude pastorale de l'épiscopat de l'Église impériale de l'époque.

Éditions : (cf. CPL 227-237. — PLS 3, 153-183 : liste des sermons authentiques et non authentiques et textes réédités comme l'*Expositio fidei*, par A. Olivar (1961). — PLS 399-398. — PL 52, 183-666 : *Coll. Feliciana* (S. Paoli, 1750). — D. DE BRUYNE, *Serm. XVIII e cod. Vatic.* 5758 : JThSt 29 (1928) 362-368. — Nouvelle éd. crit. par A. Olivar : CCL 24 (1975), I : *serm. 1-62 bis*. — *Epistula ad Eutychen* : Inter ep.

Leonis M. 25 : PL 52, 71, et PL 54, 739-744 = E. Schwartz, ACO II, III/1 (1935) 6-7 et ACO II, I/2 (1933) 45-46 (texte grec).

Traductions : Allemandes : M. HELD, BKV[1], Kempten 1874, et G. BÖHMER, BKV[2] 43, Kempten 1923.
Françaises : F. QUÉRÉ, *Le mystère de Noël*, Paris, 1963, *serm.* 143, 147, 148, 158. *Le mystère de Pâques*, Paris, 1965. *L'évangile de Matthieu*, 1985, PDF 13 (serm. choisis).
Italienne : A. PASINI, *S. Pier Crisologo*, I Classici Italiani 1-2, Sienne 1953.

Études : F.J. PETERS, *Petrus Chrysologus als Homilet*, Cologne 1918. — G. BÖHMER, *Petrus Chrysologus Erzbischof von Ravenna als Prediger*, Paderborn 1919. — L. BALDISSERI, *S. Pier Crisologo, arcivescovo di Ravenna*, Imola 1921. — J.H. BAXTER, *The homilies of St. Peter Chrysologus :* JThSt 22 (1921) 250-258. — C. JENKINS, *Aspects of the theology of St. Peter Chrysologus :* CQR 103 (1927) 233-259. — E. SCHILTZ, *Un trésor oublié : s. Pierre Chrysologue comme théologien :* NRTh 55 (1928) 265-276. — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana* III/1, Turin 1932, 993 s. 1011-1123. — V. GLUSCHKE, *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Grossen und seinen Zeitgenossen*, Diss. Gregoriana, Rome 1938. — H. KOCH, *Petrus Chrysologus :* PWK 38 (1938) 1361-1372. — R.H. MC-GLYNN, *The incarnation in the Sermons of St. Peter Chrysologus*, Diss. St. Mary, Mundelein 1956. — G. DEL TON, *De s. Petri Chrysologi eloquentia :* Latinitas 6 (1958) 177-189. — K. GAMBER, *Eine altravennatische Epistel-Liste aus der Zeit des hl. Petrus Chrysologus :* LJ 8 (1958) 73-96. — ID., *Die Orationen des Rotulus von Ravenna. Eine Feier des Advents schon zur Zeit des heiligen Petrus Chrysologus :* ALW 5 (1958) 354-361. — A. OLIVAR, *Los sermones de san Petro Crisólogo*, Montserrat 1962 (fondamental — vaste bibliog. où sont cités les articles antérieurs du même auteur). — ID., *La duración de la predicación antigua :* Liturgica 3 (Montserrat 1966) 143-184. — ID., *La consagración del obispo Marcelino de Voghenza :* RSCI 22 (1968) 87-93. — ID., *Pietro Crisologo :* Bibl. Sanct. X (1969) 685-691 (bon résumé des recherches de l'auteur). — ID., *Preparación e improvisación en la predicación patrística :* Festschrift J. Quasten, Münster 1970, 736-767. — J.P. BARRIUS, *La naturalezza del víncolo matrimonial entre Maria y Iosé según san Piedro Crisológo :* Ephem. Mariologicae 16 (1966) 322-335. — S. BENZ, *Der Rotulus von Ravenna*, LQF 45, Münster 1967. — F. SPEDALIERI, *La maternità spirituale di Maria prima e dopo il concilio di Efeso :* Miscell. A Combes I, Rome 1967, 193-242. — R. LADINO, *La iniciación cristiana en san Pedre Crisólogo de Ravena*, Diss. P. Un. Greg., Rome 1969. — G. LUCCHESI, *Stato attuale degli studi sui santi della antica provincia ravennate :* Atti dei convegni di Cesena e di Ravenna I, Cesena 1969, 51-80. — F. MICHALCIK, *Doctrina moralis s. Petri Chrysologi*, Diss. Laterano, Rome 1969. — E. PAGANOTTO,

L'apporto dei sermoni di S. Pier Crisologo alla storia della cura pastorale a Ravenna nel secolo V : Thèse, Gregoriana, Rome, 1969. — F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo*, Cesena 1973 (bonne introduction et bibl.). — A. SOLIGNAC, DSp 12 (1985) 1541-1546.

CHAPITRE II

LES PONTIFES ROMAINS DE SIRICE À LÉON LE GRAND

1. LES LETTRES PONTIFICALES DE SIRICE À LÉON LE GRAND

Vers la fin du IVe siècle, on voit apparaître dans la littérature chrétienne latine un nouveau genre littéraire : les lettres écrites au nom des pontifes romains. Celui qui souhaite une histoire de la littérature chrétienne antique en termes de patrologie sera peut-être tenté de laisser tomber ces écrits qu'il faut attribuer davantage à la chancellerie pontificale qu'à l'activité littéraire d'auteurs particuliers, à l'exception peut-être des lettres de Léon le Grand (cf. Schanz-Hosius, 597). De plus on a surtout conservé ce genre d'écrits dans les collections canoniques dans lesquelles, à côté du droit synodal, on trouve le droit papal, autrement dit les décrétales.

Ces lettres ont une grande importance pour l'histoire des dogmes, du droit ou de la liturgie de l'Église, et en particulier en ce qui concerne l'évolution du primat de la papauté et le développement de nombreuses autres questions, par exemple, la doctrine augustinienne de la grâce ou certains problèmes sacramentaires et christologiques. En même temps elles nous permettent de mieux comprendre le contexte théologique et ecclésial de certains Pères de l'Église, Ambroise, Jean Chrysostome, Augustin, Jean Cassien, Cyrille d'Alexandrie, et naturellement Léon le Grand lui-même. Elles ne manquent pas non plus d'intérêt du point de vue littéraire, car elles nous permettent de suivre le développement de la prose rythmique, c'est-à-dire le passage du rythme quantitatif au rythme accentué dans la clausule finale. Elles montrent en plus l'influence de la mentalité politico-juridique romaine sur le latin des chrétiens. Elles constituent enfin un cas typique d'adaptation chrétienne à un genre littéraire profane, autrement dit la reprise des formules de la législation impériale dans la législation décrétale du siège apostolique.

Il est cependant vrai qu'une présentation détaillée des personnages en question relève de l'historiographie ecclésiastique.

Tous les manuels d'histoire de l'Église, même les plus récents, pour ne pas parler des Histoires des papes, leur accordent en effet une place privilégiée (cf. par ex. K. Baus, *Die Weiterentwick-*

lung des römischen Primates von Miltiades bis Leo I : Handbuch des Kirchengeschichte II/I Fribourg-en-Brisgau, 1973 254-278, ainsi que la littérature qui s'y trouve citée).

Éditions : (cf. CPL 1637-1655, et aussi 347-357 : sur les collections canoniques et sur les études concernant les éd. des lettres pontificales). — PL 13, 20-50 (P. COUSTANT, 1721. — A. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt,* Braunsberg 1867/8 (rééd. Hildesheim 1974). — C. MIRBT-K. ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papsttums des römischen Katholizismus* I, Tübingen 1967[6].

Traduction : *Allemande* : S. WENZLOWSKY, *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben,* I-V : BKV Kempten 1875-1878.

Études : O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III, Fribourg 1912, 591 ss. — ID., *ibid.*, IV, Fribourg 1924, 613-617. — O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311-476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit,* Stuttgart 1919 (réédité, Francfort 1964). — M. SCHANZ, C. HOSIUS et G. KRÜGER, *Die Literatur des fünften und sechsten Jahrhunderts : Geschichte der römischen Literatur,* Munich (réédité 1959). — H. GETZENY, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe,* Günzburg 1922. — P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique 359-451,* Paris 1924[3]. — ID., *Cathedra Petri,* Rome 1938. — W. VÖLKER, *Studien zur päpstlichen Vikariatspolitik im 5. Jh. : 1. Die Gründung des Primates von Arles und seine Aufhebung durch Leo I.* : ZKG 46 (1929) 355-369. — E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft,* I. *Römische Kirche und Imperium Romanum,* Tübingen 1930 (encore fondamental). — U. GMELIN, *Auctoritas, römischer Princeps und päpstlicher Primat,* Berlin 1936. — F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della cancelleria Romana dal IV al XIV secolo,* I et II, Rome 1937-1939. — H. WURM, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus,* Bonn 1939. — M. MACCARONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale,* Rome 1952. — J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV[e] et V[e] siècles,* Paris 1957. — E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* II : *L'Église des Gaules au V[e] siècle,* Paris-Toulouse 1957. — H. MAROT, *Les conciles romains des IV[e] et V[e] siècles et le développement de la primauté* : Istina 4 (1957) 435-462. — ID., *La Collégialité et le vocabulaire épiscopal du V[e] au VII[e] siècle* : Irénikon 36 (1963) 41-60, 37 (1964) 198-221. — J. MEYENDORFF, *La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine* : Istina 4 (1957) 463-482. — A. RIMOLDI, *L'apostolo San Pietro fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al concilio di Calcedonia,* Rome 1958. — B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jh.*, Münster 1961. — V. GRUMEL, *Les origines du Vicariat Apostolique de Thessalonique* : Actes du XII[e] Congrès Internat. d'Études Byzantines, Ochride 1961, 451-461. — G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. u. 6. Jh.*, Theophaneia 16, Bonn 1964. — G. MEDICO, *La collégialité épiscopale dans les lettres des pontifes romains du V[e] siècle* : RSPT 49 (1965) 369-403. — B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie,* Fribourg 1966[7], 355-357. — G. CORTI, *Il papa vicario di Cristo,* Brescia 1966. — G.B. DALLA COSTA, *Concezione del Primato Papale nelle lettere dei Romani Pontefici della prima metà del V secolo* : Diss. Lateran., Rome 1966. — G. FALCONI, *Storia dei Papi e del Papato I : La nascita del papato nel declino dell'Impero,* Rome 1967. — A. MORETTI, *Elections of Bishops from Pope Siricius (384-389) to Pope Leo the Great (440-461),* Diss. Lateran, Rome 1968. — R. LORENZ, *Das vierte bis sechste Jahrhundert* : Die Kirche in ihrer Geschichte, I/C, 1, Göttingen 1970 (spécialement 82-87). — E. JERG, *Vir Venerabilis. Untersuchungen zur Titulatur der Bischöfe in den ausserkirchlichen Texten der Spätantike als Beitrag zur Deutung ihrer öffentlichen Stellung,* Vienne 1970. — C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit,* Stuttgart 1971 (spécialem. 579-601 : *Päpstliche Ekklesiologie u. Dekretalenrecht*). — W. MARSCHALL, *Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom,* Stuttgart 1971. — P. BROWN, *Religion and Society in the Age of St. Augustine,* Londres 1972. — J. TAYLOR, *The Papacy and the Eastern Churches from Damasus to Innocent I (366-417),* thèse, Cambridge 1972. — P.P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert,* Stuttgart 1972. — C. PIÉTRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III* (311-440), Rome 1976. — O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432,* Stuttgart 1975 (bibliogr.).

2. LES LETTRES PAPALES AVANT SIRICE (Altaner § 92)

Nous n'avons conservé de lettres ni de Silvestre (314-335) ni de son successeur Marc (336). En revanche, Athanase a repris dans son *Apologia contra Arianos* (21/35 52 sv.) deux lettres de Jules I[er] (337-352), la première (341) défendant l'orthodoxie de Nicée et réprimandant les évêques eusébiens pour ne s'être pas référés à l'Église de Rome, et la seconde (346) recommandant Athanase qui est sur le point de repartir pour Alexandrie. Les apollinaristes lui ont également attribué d'autres lettres.

LIBÈRE

Libère (352-366) dut passer trois années en exil en Sicile parce qu'il avait défendu la foi de Nicée (355-358). Ce n'est qu'après s'être séparé d'Athanase et avoir accepté la communion avec les évêques orientaux qu'il put retourner à Rome. Il sauva son orthodoxie en ajoutant à la troisième formule de Sirmium l'anathème de tous ceux qui ne confessaient pas la similitude en toutes choses du Père et du Fils.

Sa correspondance comprend treize lettres qui nous sont parvenues sous forme de fragments. Parmi ceux-ci, certains viennent de trois lettres adressées à Eusèbe, évêque de Verceil, et de quatre autres qui touchent à son exil. C'est plutôt à Ambroise qu'il faut attribuer l'homélie que Libère aurait prononcée à l'occasion de la consécration virginale de Marcelline, sœur de l'évêque de Milan (*De virg.*, III, 1-3). Sous le nom de Libère il existe également un catalogue des papes jusqu'à lui. On ne prête pas qu'à lui, mais aussi à Félix II et à Martin II ce qu'on appelle l'*Epitaphium Liberii* (PLS 1, 200), une inscription sépulcrale pour un pape martyr.

Études : CPL 1628-1631; CCL 9, 121-125; CSEL 71, 65. — A. HAMMAN, *Hilaire en son temps* (1969) 43-50. — C. PIETRI, *Roma Christiana*, Rome (1976) 237-268.

SIRICE

Au terme d'une longue carrière au service de son Église, Sirice (384-399) fut élu évêque de Rome avec le consentement de Valentinien II. Jérôme, ami de Damase, n'avait pas grande estime pour ce successeur « trop simple » (*Ep.* 127, 9). Même en faisant abstraction de ce jugement sans aucun doute trop subjectif, Sirice avait peu d'espoir d'imposer son autorité étant donné qu'à l'époque, en Occident, le véritable meneur des affaires ecclésiastiques était Ambroise de Milan. Cependant, il est resté dans l'histoire comme un de ceux qui ont contribué au développement de la papauté.

Nous en avons pour témoignage deux lettres qui lui sont attribuées. Parmi elles, celle à Imerius, évêque de Tarragone (385) qui contient quinze réponses à autant de questions disciplinaires déjà posées à Damase, et l'écrit papal le plus ancien des collections décrétales. Dans deux autres lettres (dont une a été conservée), il communique les décisions du synode romain de 386 aux évêques d'Italie qui n'avaient pu y assister ainsi qu'aux évêques d'Afrique. Une lettre encyclique (390) condamne la doctrine de Jovinien sur la parité entre le mariage et la virginité religieuse. Une autre, adressée à Anysius de Thessalonique (392), réfute la position de Bonose de Sardique concernant la virginité de Marie et exige des évêques illyriens qu'ils se prononcent sur le cas, étant donné que le synode de Capoue le leur avait déjà demandé.

Dans toutes ses lettres, Sirice exprime sa certitude d'exercer un primat sur les Églises en conformité avec la tradition romaine. Comme vicaire de Pierre, il se sent responsable de toutes les communautés (*Ep.* 1, 1 : *Portamus onera omnium qui gravantur : quin immo haec portat in nobis apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes*). Selon lui, la *sollicitudo omnium ecclesiarum* (2 Co 11, 28, cité pour la première fois dans l'*Ep.* 6, 1) n'admet pas d'exceptions, même si lui-même n'est pas en état d'imposer l'autorité du siège apostolique sur toutes les Églises de l'Empire romain. En s'appuyant ainsi sur la Bible et sur la tradition romaine, telle qu'elle s'exprime en premier lieu dans le culte de Pierre (*Ep.* 5), Sirice place les décisions papales au même niveau que le droit synodal en les comparant du reste aux constitutions impériales. En posant ainsi l'égalité du droit synodal et du droit décrétal, il n'omet pas de souligner la conformité du premier au second. Il semble que sur ce point il ait été le premier à se référer à ce qu'on appelle la *Collectio romana*, c'est-à-dire à cette tradition qui avait confondu les canons de Nicée et ceux de Sardique (cf. *Ep.* 5, 2).

Éditions : (cf. CPL 1637, avec indication des éd. spéciales des lettres séparées). — PLS 3, 567 s. — PL 13, 1131-1178 (Coustant).

Études : E. GÖLLER, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit :* RQ 93 (1931) 93-105. — G.D. GORDINI, *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo :* Scrinium theologicum 1 (Alba 1953) 7-58. — J. JANINI, *S. Siricio y las Cuatro temporas*, Valence 1958. — ID., *La plegaria de S. Sirico ad virgines sacras :* SP V, TU 80, Berlin 1960, 86-103. — P.H. LAFONTAINE, *Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice :* RUO 28 (1958) 31-48, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique* (300-492), Ottawa 1963 (en particulier sur Sirice et Zosime). — B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4 Jahrhunderts*, Münster 1961. — J. MACDONALD, *Who instituted the Papal Vicariate of Thessalonica? :* SP IV, TU 79, Berlin 1961, 478-482. — M.S. MEO,

La verginità di Maria nella lettera di Papa Siricio al vescovo Anisio di Tessalonica : Marianum 25 (1963) 447-469. — V. MONACHINO, *S. Siricio* : Bibl. Sanct. XI (1968) 1234-1237. — G. ROCCA, *La perpetua verginità di Maria nella lettera di Papa Siricio ad Anisio vescovo di Tessalonica* : Marianum 33 (1971) 293-306. — A. LUMPE, *Die Synode von Turin vom Jahre 398* : Annuarium HistConc 4 (1972) 7-25. — E. GRIFFE, *A propos du can. 33 du concile d'Elvire* : BLE 74 (1973) 142-145 (le canon sur le celibat repris de S.). — ID., *La date du concile de Turin* (398 ou 417) : BLE 74 (1973) 289-295. — C. PIETRI, *Roma Christiana*, Rome (1976) 888-909.

ANASTASE

Plus ouvert que son prédécesseur aux courants ascétiques qui faisaient pièce à Jérôme et à Paulin de Nole, Anastase Ier (399-402) prononça en 400 la condamnation d'Origène sous la pression des anti-origénistes. Il en fit lui-même part au siège de Milan dans deux lettres. Dans sa réponse à une question de Jean, évêque de Jérusalem, tout en adhérant à l'anathème alexandrin lancé contre Origène, il refusa de prendre position sur la traduction du *De Principiis* que venait de faire Rufin d'Aquilée. En 401, il encouragea les évêques africains à persévérer dans leur lutte contre le donatisme.

Même si dans ces deux lettres Anastase exprime clairement la conscience qu'il a d'être responsable de l'orthodoxie de toutes les Églises (cf. *Ep.* 9, 5), tous n'en acceptèrent pas pour autant de la même manière son autorité. Vers 400, en Occident, et spécialement dans l'Église africaine, on considérait le siège apostolique comme le centre par excellence de toute la communion de foi orthodoxe. En revanche, dans la prise de position d'Anastase contre l'origénisme, Théophile d'Alexandrie ne vit rien d'autre qu'un alignement sur les décisions alexandrines (cf. Justinien, *Lib. c. Origenem* : PG 86, 967) (cf. Caspar 287-293).

Éditions : (cf. CPL 1638-1640, avec référence aux éd. spéciales particulières). — PL 20, 68-80 (Coustant, 1721). — PLS 1, 790-792.

Études : M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène* : RSR 27 (1937) 5-37, 165-197. — F. CARAFFA, *Anastasio I* : Bibl. Sanct. I (1961) 1065 s.

INNOCENT Ier

Ce fut à une époque très difficile qu'Innocent Ier fut appelé à gouverner l'Église romaine (402-417). Il était peut-être le fils d'Anastase Ier et appartenait en tout cas au même cercle familial que lui (cf. Jérôme, *Ep.* 130, 16). C'est pendant son pontificat que la ville de Rome fut prise par les troupes d'Alaric (410), un événement qui impressionna tout le monde, païens et chrétiens. Cependant lui-même y joua presque l'indifférence : dans ses lettres il n'y fait qu'une fois allusion (*Ep.* 36). À la même époque, les premiers soubresauts de la controverse pélagienne vinrent secouer l'Église romaine, et c'est dans une situation extrêmement grave qu'Innocent eut à se présenter comme le vigoureux défenseur du primat de l'évêque de Rome. Il reprit les idées déjà traditionnelles à ce sujet en les développant et, pour la première fois, en les délimitant aussi. Ses trente-six lettres en sont le témoignage. Certains passages de celles-ci, recueillis en premier lieu dans un but canonique par Léon le Grand (cf. Léon, *Ep.* 4, 5), constituent le fond principal des premières collections décrétales (Caspar 296 sv.).

Parmi ces lettres, celles adressées aux évêques de Gaule, à Victrice de Rouen (*Ep.* 2, en 404), à Exupère de Toulouse (*Ep.* 6 de 405) et à Décentius de Gubbio (*Ep.* 25, en 416), revêtent une importance particulière. Outre qu'Innocent y prend position sur des questions disciplinaires importantes, célibat ecclésiastique et baptême administré à des hérétiques (*Ep.* 2), réconciliation des mourants (*Ep.* 6), lecture des livres sacrés, onction des malades et confirmation (*Ep.* 25), il revendique en plus, ne fut-ce que de manière générale, la conformité de toutes les Églises occidentales à la *consuetudo* de l'Église de Pierre, origine de toutes ces communautés chrétiennes (*Ep.* 2, 2 ; 25, 2). Dans la lettre à Victrice, il demande aussi que les *causae minores* soient traitées par les synodes provinciaux, mais en veillant à sauvegarder les intérêts de l'Église romaine. On doit, en revanche, retransmettre les *causae majores* à Rome comme à l'instance ultime (*Ep.* 2, 5-6, avec une référence au rôle de Moïse en Ex 18, 22).

En affirmant les mêmes prérogatives romaines vis-à-vis des Églises d'Illyrie, Innocent fonda le vicariat apostolique de Thessalonique. Dans les lettres qu'il adresse à son évêque (*Ep.* 1 ; 13 ; 17 ; 18), il considère celui-ci comme vicaire du pontife romain et métropolite des évêques illyriens. Il justifie son désir de maintenir sa juridiction sur cette région qui relevait désormais de

la partie orientale de l'Empire par le fait que c'était Rome qui avait évangélisé ces Églises.

En répondant en janvier 417 par trois lettres à celles qu'il avait reçues d'évêques africains à propos de la réhabilitation de Pélage par le synode de Diospolis (415), Innocent n'hésite pas à affirmer l'autorité suprême du siège de Rome en matière doctrinale (*Ep.* 30, 2). Tandis que les évêques africains, tout en reconnaissant la *gratia major* du siège de Pierre (cf. Augustin, *Ep.* 175, 3) n'avaient demandé à l'évêque de Rome que d'approuver leur condamnation de Pélage afin de la rendre efficace en Italie, Innocent Ier entend leur demande comme un appel à l'instance ultime que constitue son jugement. En vertu de son autorité apostolique, il confirma bien la condamnation de Pélage, de Célestius et de leurs partisans. Quant à la doctrine du péché originel et de la grâce, il laissa la porte ouverte à une discussion ultérieure avec Pélage (cf. *Ep.* 29, 9 : Wermelinger 128 sv.).

Innocent ne se contenta pas d'intervenir dans les affaires des Églises latines. Informé par Théophile d'Alexandrie de la déposition de Jean Chrysostome qui l'avait interpelé sur ce sujet, il refusa de rompre la communion avec l'évêque de Constantinople en exil. Il défendit ses intérêts en faisant appel à la législation nicéenne sur l'ordre hiérarchique des grands sièges apostoliques (*Ep.* 7, 3). Devant l'inefficacité de son appel à un synode œcuménique, il rompit la communion tant avec Alexandrie qu'avec Antioche. Il rétablit la communion avec cette dernière en 413 (*Ep.* 19) non sans faire sentir le primat romain : dans une lettre ultérieure (*Ep.* 24) il compara d'une certaine façon la situation d'Antioche à celle de Thessalonique. Il ne rétablit que plus tard la communion avec Alexandrie et Constantinople. Dans les affirmations du primat romain caractéristiques de toutes les lettres d'Innocent Ier, il faut noter deux choses. D'une part, le pontife sait toujours varier le ton selon les destinataires de ses lettres : aux évêques de la circonscription métropolitaine de Rome il parle comme un supérieur immédiat donnant des ordres avec autorité et reprenant avec sévérité. C'est, en revanche, de façon plus conciliante et plus diplomatique qu'il présente ses réponses ou ses interventions à ses autres collègues dans l'épiscopat. La différence existant entre les lettres écrites à l'évêque de Thessalonique et celles envoyées à l'Église d'Antioche, autre siège apostolique, est particulièrement caractéristique (cf. Caspar 322 sv.). D'autre part, la justification du primat romain n'est pas toujours la même. Innocent s'appuie en premier lieu sur la tradition romaine selon

laquelle l'évêque de Rome est l'héritier de Pierre, prince des apôtres, et porte comme tel la sollicitude de toutes les Églises. Selon les circonstances, il se réfère aussi à la législation synodale, c'est-à-dire aux canons de Nicée tels qu'on les comprenait à Rome (cf. *Ep.* 2, 5 ; 7, 3 ; 17, 10 ; 24, 1 ; 39). Il ne faut pas exclure non plus qu'il y ait déjà eu chez Innocent influence de l'idéologie de la *Roma aeterna* (Wermelinger 120).

Bien que ces dernières années la recherche ait clarifié sous différents aspects la théorie primatiale d'Innocent (cf. Marschall, Wermelinger), pour pouvoir évaluer encore plus exactement sa doctrine du primat, il faudrait préciser davantage les idées du temps concernant la *communio fidei*, en particulier celles touchant les décisions dogmatiques *(sententia, definitio)* et leur réception de la part de toutes les Églises.

Éditions : (cf. CPL 1641-1643). — PLS 1, 793-796. — PL 20, 463-608 (Coustant, 1721). — PL 84, 657 s. (González 1821). - R. CABIÉ, *La lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio* (19. III. 416), Texte crit. trad. et comment. Louvain 1973.

Études : H. GEBHARDT, *Die Bedeutung Innozenz I für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt,* Leipzig 1901. — G. MALCHIODI, *La lettera di Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio,* Rome 1921. — K. ADAM, *Causa finita est :* Festgabe A. Ehrhard, Bonn-Leipzig 1922, 1-23 = Ges. Aufsätze, Augsburg 1936, 216-236. — F. STREICHHAN, *Die Anfänge des Vikariats von Thessalonich :* ZSavK 12 (1922) 355-384. — C. BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus u. seine Zeit I,* Munich 1929 (angl. Londres 1960). — E. GÖLLER, *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit :* RQ 93 (1931) 105-113. — G. ELLARD, *How Vth-century Rome administered Sacraments. St. Innocent I advises an Umbrian Bishop :* TS 9 (1948) 3-19. — O. VIGHETTI, *I sacramenti della penitenza e dell'ordine nella dottrina giuridica di S. Innocenzo I :* Misc. Francisc. 51 (1951) 39-61 ; 52 (1952) 92-112. — B. CAPELLE, *Innocent Ier et le Canon de la Messe :* RTAM 19 (1952) 5-16. — E. DEMOUGEOT, *A propos des interventions du Pape Innocent Ier dans la politique séculière :* RH 78 (1954) 23-38. — J. MACDONALD, *Imposition of Hands in the Letters of Innocent I :* SP II, 64, Berlin 1957, 49-53. — É. GRIFFE, *Trois textes importants pour l'histoire du Canon de la Messe :* BLE 59 (1958) 65-72. — P.TH. CAMELOT, *Innocent Ier :* Catholicisme V (1962) 1645 ss. — V. MONACHINO, *La lettera decretale di Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio :* Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica, Pérouse 1965, 211-234. — G.B. PROIA, *Innocenzo I :* Bibl. Sanct. VII (1966) 840-843. — P. ANDRIEU-GUITRANCOURT, *Notes, remarques et réflexions sur la vie ecclésiastique et religieuse à Rouen sous le pontificat de s. Victrice :* Mélanges J. Macqueron, Aix-en-Provence 1970, 7-20. — C. VOGEL, *Vulneratum caput.*

Position d'Innocent Ier (402-417) sur la validité de la chirotonie presbytériale conférée par un évêque hérétique : RAC 49 (1973) 375-384. — M.R. GREEN, *Pape Innocent I :* Thèse, Oxford 1973. — C. PIETRI, *Roma Christiana*, Rome (1976), *pass.*

ZOSIME

Zosime (417-418), certainement d'origine non romaine, est connu dans l'histoire de l'Église comme un personnage ayant ruiné la politique papale de ses prédécesseurs. On a voulu expliquer ses échecs continuels soit par son caractère impulsif et précipité, soit par son peu de connaissance de la situation en Occident. Il ne faut cependant pas oublier qu'il se trouvait exposé aux pressions de courants opposés existant dans la communauté de Rome.

Sa politique ecclésiastique visait à la réorganisation de la hiérarchie en Gaule et à la solution du conflit pélagien. À peine élu pape, dans une lettre écrite à tous les évêques de Gaule (*Ep.* 1), il accordait à Patrocle, évêque d'Arles, une position privilégiée qui en faisait effectivement le primat des sept provinces gauloises. Il s'élevait ainsi contre les décisions du synode de Turin de 398 en provoquant par là les protestations des autres métropolitains. Ses successeurs eurent par la suite des difficultés considérables pour rétablir la situation.

En revanche, dans la controverse pélagienne, l'attitude de Zosime fut assez ambiguë. Durant l'automne de 417, sur les instances de Célestius, alors présent à Rome, et de Pélage qui lui avait envoyé son *libellus fidei*, il les réadmit tous deux à la communion ecclésiale. Il écrivit deux lettres aux évêques africains pour leur communiquer cette réhabilitation (*Ep.* 2 et 3) et leur demander de réviser le procès fait à ces deux personnes. Face à la réaction unanime et vigoureuse de l'épiscopat africain, il revint sur sa décision, bien que de façon voilée, dans sa lettre *Quamvis patrum* de mars 418 (*Ep.* 12). Dans celle-ci, il rappelait toutefois le caractère irrévocable des décisions prises sous l'autorité du siège apostolique. Après l'intervention de la cour impériale et le nouveau synode africain de Carthage, il promulgua la condamnation de Pélage et de Célestius dans sa lettre *Tractoria* dont nous n'avons conservé que des fragments. Dix-huit évêques italiens récusèrent sa signature et l'Église romaine en fut elle-même divisée.

Dans une autre affaire, sans doute secondaire, Zosime courut encore à l'échec. À l'encontre des coutumes africaines, il avait accepté l'appel d'un certain Apiarius, prêtre de Sicca. Quand des légats voulurent défendre sa cause devant Aurèle en faisant appel avec Zosime aux canons de Nicée (*Ep.* 15), le primat se contenta de promettre de soumettre l'affaire au prochain synode.

Dans les lettres de Zosime, nous retrouvons les deux motifs du primat romain : celui de l'apostolicité (*Ep.* 2) et celui du synode (*Ep.* 15, 1-2).

Éditions : (CPL 1644-1647, avec indication des éd. spéciales; PLS 1, 796 s.). — PL 20, 642-686 (Coustant). — *Ep. Tractoria :* PL 20, 693-694 (cf. Wermelinger, p. 307-308). — *Ep. ad Remigium ep. :* PLS 1, 797 (F. Maassen, 1870).

Études : F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel :* AugMag II, Paris 1954, 755-761. — E. GRIFFE, *Gaule chrétienne à l'époque romaine* II, Paris-Toulouse 1957, 114-179. — G. BONNER, *Augustine's visit to Caesarea in 418 :* Studies in Church History, I, Londres 1964, 104-113 (sur l'intervention de Z.). — V. MONACHINO, *Zosime :* Bibl. Sanct. XII (1969) 1493-1497. — W. MARSCHALL, *Karthago und Rom,* Stuttgart 1971, 150-159, 166-173. — ID., *Eine afrikanische Appellation an Gregor den Grossen :* Festschr. Panzram, Fribourg-en-Brisgau 1972, 407-421 (comparaison avec Z.). — K. WEGENAST, *Zosimus :* PWK 2 s. 19 (1972) 841-844. — F.J. THONNARD-A.C. DE VEER, BAug 23, Paris 1974, 784-789 : « La crise pélagienne de 415-420 ». — CH. MUNIER, BAug 22 (Paris 1975), 9-24 : « Luttes, triomphes et revers du pélagianisme (416-418) ». — O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius,* Stuttgart 1975, 134-218 (bibliogr.). — ID., *Das Pelagiusdossier... :* FrZPhTh 26 (1979) 336-368.

BONIFACE Ier

En opposition aux diacres de Rome qui avaient élu la veille Eulalius, les prêtres de la ville élirent pour pontife Boniface Ier (418-422), un Romain d'origine, collaborateur d'Innocent Ier. La cour de Ravenne ne le reconnut que quelques mois plus tard. La situation délicate héritée de Zosime, rendue plus confuse durant les premiers mois de 418, le conduisit à intervenir en faveur des métropolites gaulois contre Patrocle d'Arles (*Ep.* 3 et 12), à accepter tacitement la prise de position du synode général de Carthage de 419, à défendre le vicariat apostolique de

Thessalonique contre les prétentions de Constantinople telles que les avait exprimées Théodose II dans l'édit de 421 (*Ep.* 13-15).

Dans ses lettres au sujet de Thessalonique, Boniface Ier reprit le langage d'Innocent Ier pour réaffirmer la sollicitude universelle de l'Église de Pierre ainsi que l'obligation de tous les évêques, y compris de ceux d'Orient, de se référer au siège apostolique selon la coutume antique (*Ep.* 15, 5). Tout en reconnaissant le rang privilégié d'Alexandrie et d'Antioche, il déclare que seule l'Église de Rome est la tête, tandis que les autres Églises sont les membres du corps ecclésial (*Ep.* 14, 1 : *Hanc ergo ecclesiis toto orbe diffusis velut caput suorum certum est esse membrorum : a qua se quisquis abscidit, fit christianae religionis extorris, cum in eadem non coeperit esse compage*).

Éditions : (cf. CPL 1648-1649 — PLS 1, 1032-1034). — PL 20, 750-784 (Coustant, 1721) *Ep. ad vicarios suos in Africana synodo :* PL 20, 791 s. et C. TURNER, *Ecclesiae occident. monumenta iuris antiquissima* II/3, Oxford 1930, 565.

Études : F.L. CROSS, *History and Fiction in the African Canons :* JThSt NS 12 (1961) 227-247. — F. CARAFFA, *Bonifacio I :* Bibl. Sanct. III (1963) 328-330. — C. CŒBERGH, *L'épiphanie à Rome avant s. Léon : Un indice pour l'année 419 :* RB 75 (1965) 304-307. — W. MARSCHALL, *Karthago und Rom,* Stuttgart 1971, 173-183. — O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius,* Stuttgart 1975, 239-244. — C. PIETRI, *Roma Christiana,* Rome (1976).

CÉLESTIN Ier

Après la mort de Boniface Ier, une élection rapide et tranquille porta au pontificat Célestin Ier, un diacre qui avait été partisan de Pélage (422-432). Sa politique ecclésiastique se développa dans deux domaines. Il chercha avant tout à liquider l'affaire pélagienne en Gaule où la doctrine augustinienne sur la grâce et la prédestination avait provoqué une réaction tenace, et à empêcher en même temps que Julien d'Éclane et d'autres évêques condamnés comme pélagiens ne trouvent appui en Orient où ils s'étaient réfugiés. Interrogé par Prosper d'Aquitaine et par Hilaire, Célestin, dans une lettre envoyée en 431 aux évêques de Gaule, défendit l'autorité d'Augustin face aux contestations des moines de Provence, sans se prononcer pour autant sur les

détails de la doctrine augustinienne (*Ep.* 21). Ce qu'on a appelé les *Capitula Caelestini*, joints à cette lettre dans les collections décrétales, n'ont été composés qu'après la mort de Célestin, probablement par Prosper (DS 238-249). Face aux évêques italiens qui, avec l'aide de Nestorius et de quelques autres, cherchaient une réhabilitation, Célestin s'en tint inflexiblement à la condamnation portée par Innocent et Zosime contre les partisans de Pélage et de Célestius. Il répondit en ce sens à deux lettres de Nestorius (*Ep.* 13) et, au lendemain du concile d'Éphèse, il avertit le nouvel évêque de Constantinople, Maximien, de veiller à ce que le clergé et les fidèles de cette ville soient vigilants contre des partisans éventuels de Célestius (*Ep.* 24 ; 25).

L'affaire pélagienne n'était pas encore connue que Célestin se vit engagé dans la controverse nestorienne (à partir de 428). Quand Nestorius et ses adversaires, puis plus tard Cyrille d'Alexandrie, se tournèrent vers Rome à propos de la question christologique, il entendit ces démarches des Églises orientales comme un appel à l'autorité du siège apostolique. Après avoir discuté de la question au synode romain (août 430), il communiqua aux grandes Églises d'Orient sa décision contre Nestorius et il chargea Cyrille de le représenter pour prendre les mesures nécessaires contre l'évêque de Constantinople (*Ep.* 11-14). Quand par la suite Théodose II convoqua un concile œcuménique à Éphèse, Célestin se trouva très embarrassé parce que, selon lui, la cause était déjà entendue. Il ne lui restait qu'à attendre la décision du futur concile comme expression de l'accord donné à sa propre décision (cf. *Ep.* 17 et 18). C'est en effet en ce sens que ses délégués, arrivés trop tard à Éphèse, remercièrent les pères synodaux de s'être ralliés comme des membres à la décision du chef (cf. ACO 1/1, 3, 58). De son côté, dans sa lettre au clergé de Constantinople où il évaluait le travail du concile, Célestin leur déclara que Pierre ne les aurait pas abandonnés dans le besoin (*Ep.* 25, 9, cf. 22, 6). Aucun évêque romain n'avait jusque-là affirmé avec tant de clarté l'autorité suprême du siège apostolique.

Pour estimer à son juste prix cette affirmation, il faut pourtant considérer deux choses. D'un côté, les Orientaux n'acceptèrent à dire vrai que tacitement cette déclaration du primat romain. Cyrille, en particulier, se préoccupait peu de la forme juridique selon laquelle l'Église romaine poursuivait ses intérêts. D'un autre côté, on ne doit pas ignorer que Célestin, en insistant sur le rôle particulier de Rome, marquait bien en même temps la collé-

gialité de tous les évêques (*Ep.* 13, 5). Lui-même avait pris sa décision de façon collégiale, autrement dit dans son synode. Il avait en outre accordé de l'importance à la responsabilité collégiale des pères réunis en synode à Éphèse (*Ep.* 18, 1). L'idée de collégialité épiscopale devait toutefois se mesurer elle-même à la façon dont il se comportait en demandant aux évêques illyriens de se référer à Rome pour les causes importantes (*Ep.* 3), aux évêques de Vienne (en Gaule) et de Narbonne de respecter les limites métropolitaines (*Ep.* 4) et en cherchant à régler les affaires d'Apiarius de Sicca et de l'évêque de Fussala. Reste à noter que, comme ses prédécesseurs, Célestin ne s'engagea jamais trop avant dans la réflexion sur les doctrines mises en question, ni sur celle de la grâce ni sur la christologie. Lui aussi se contenta plutôt d'exclure avec autorité les erreurs des pélagiens et de Nestorius.

Éditions : (cf. CPL 1650-1654. — PLS 3, 18-20). — PL 50, 417-458 (Coustant, 1721). — E. SCHWARTZ, ACO 1/1, 7, 125-137, 142 s.; I/2, 5-101.

Études : M.F. MARTROYE, *S. Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au Ve siècle :* Mémoire de la Société Nationale des Antiquaires de France 70 (1911) 1-78. — D.M. CAPPUYNS, *L'origine des capitula pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme :* RB 41 (1929) 156-170. — A.M. BERNARDINI, *S. Celestino*, Rome 1938. — E. AMANN, *L'affaire de Nestorius vue de Rome :* RevSR 23 (1949) 5-37, 207-244; 24 (1950) 28-52, 235-265. — P. GROSJEAN, *Note d'hagiographie celtique :* AB 70 (1952) 315-326 (sur la mission de Palladius en Irlande). — G. BARDY, *Célestin Ier :* DHGE XII (1953) 56-58. — I. DANIELE, *S. Celestino I :* Bibl. Sanct. III (1963) 1096-1100. — J. DOIGNON, *Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le Pape Célestin Ier à un concile romain en 430 :* Oikoumene, Catania 1964, 477-497. — J. LÉCUYER, *Le collège des évêques selon le Pape Célestin I* (422-432) : NRTh 96 (1964) 250-259. — J. SPEIGL, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus :* Annuarium HistConc 1 (1969) 1-14. — R. GARCÍA, *El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana :* Studium 11 (1971) 21-63. — L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso,* Milan 1974, spécialement 149-205. — A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition,* Londres 1975, 467-472 (le cas de Nestorius de Rome). — C. PIETRI, *Roma Christiana,* 1026-1043; 1347-1397.

SIXTE III

Sous Zosime, Sixte III avait été favorable, puis hostile à Pélage (cf. Augustin, *Ep.* 191 et 194). Élu pontife vers la fin de juillet 432, il continua la politique de son prédécesseur. En portent témoignage les sept lettres qui sont parvenues jusqu'à nous. Dès le début, il chercha à favoriser une réconciliation entre Jean d'Antioche et Cyrille d'Alexandrie (*Ep.* 1 et 2). Informé de la réussite de l'union en 433, il félicita les deux évêques réconciliés d'avoir retrouvé la paix ecclésiale, en approuvant indirectement le symbole d'union et en s'attribuant ce succès à lui-même, c'est-à-dire à la présence de Pierre, garant de la vraie foi (*Ep.* 5 et 6). L'amélioration de ses rapports avec Constantinople ne l'empêcha pas de défendre les droits de l'évêque de Thessalonique contre les prétentions de certains évêques d'Illyrie manifestement soutenus par Proclus de Constantinople (*Ep.* 7-10). Sixte poursuivit également la politique de Célestin en ce qui concerne l'affaire pélagienne : en 439, il se refusa de réadmettre Julien d'Éclane dans son diocèse. Dans la cité de Rome, il se créa un mérite durable en restaurant la basilique des apôtres (Saint-Pierre-aux-Liens), en reconstruisant la basilique de Sainte-Marie-Majeure et le baptistère de Saint-Jean-de-Latran, monuments qui sont comme l'expression de ses succès dans sa politique de primat.

Éditions : (cf. CPL 1655. — PLS 3, 22 s.). — PL 50, 583-618 (Coustant, 1721). — E. SCHWARTZ, ACO 1/1, 7, 143 s.; 1/2, 107-110.

Études : G. BOVINI, *I mosaici romani dell'epoca di Sisto III* (432-440), I : *I mosaici di S. Sabina, dell'abside del Battistero Lateranense e di S. Pietro in Vincoli :* X Arte Ravennate, Ravenne 1963. — U. ULBRICH, *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des pelagianischen Streites :* REAug 9 (1963) 51-75, 235-258. — V. MONACHINO, *S. Sisto III :* Bibl. Sanct. XI (1968) 1262-1264. — R. KRAUTHEIMER, *The Architecture of Sixtus III :* Krautheimer Studies, Londres 1971, 181-198. — U. SCHUBERT, *Der politische Primatsanspruch des Papstes, dargestellt am Triumphbogen von St. Maria Maggiore :* Kairos 13 (1971) 194-226. — F.J. DÖLGER, *Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte in der lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus III (432-440) u. die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo d. Grossen :* AC, Münster 1974, 252-257.

LÉON LE GRAND († 461)

1. SA VIE ET SA PERSONNALITÉ

Tout comme Grégoire Ier, qui gouverna l'Église un siècle et demi après lui, Léon Ier (440-461) entrera dans l'histoire de l'Église avec le titre de *le Grand*. Tandis que celui-là sera plutôt l'homme qui sauvegardera l'avenir, celui-ci représente plutôt le point final d'une période historique sur le point de s'achever (Caspar 558). En le proclamant *Grand*, la postérité lui a plus rendu hommage en tant qu'héritier et exécutant qu'en tant que pionnier et découvreur de voies nouvelles. Léon fut évêque de Rome à un des moments les plus cruciaux de l'histoire de la ville, alors que la partie occidentale de l'Empire s'effondrait sous les coups des invasions barbares et que l'Occident était sur le point de s'engager dans une voie nouvelle. Au sein de la communauté chrétienne, on vit alors s'affirmer avec force le principe de l'autorité traditionnelle, mais aussi une vie dont les formes tant liturgiques que disciplinaires se fixèrent en formulaires fermes et en canons précis, tandis que la théologie faisait le point sur les questions les plus fondamentales, autrement dit sur l'Incarnation et le rapport de la grâce divine et de la liberté humaine.

Malgré l'importance historique de l'époque de Léon, nous ne possédons que peu de données biographiques sur lui, surtout en ce qui concerne la période précédant son pontificat. Nous ne connaissons pas bien non plus les traits personnels de sa vie de pontife. Sa biographie se confond pour la plus grande part avec les événements qui marquent son activité pontificale telle qu'elle ressort de ses lettres. Excepté les quelques rares renseignements que nous livre le *Liber Pontificalis* (I 236-241), il n'existe aucune biographie antique à nous informer de façon précise sur ses origines, sa carrière et ses relations personnelles. Une vie grecque de Léon, même si elle témoigne de la vénération que l'Orient lui porta, ne supplée pas non plus aux lacunes biographiques. Lui-même, dans ses écrits, ne parle qu'à peine de lui, même s'il laisse entrevoir ses idéaux, ses aspirations, sa façon de penser et d'agir.

Peut-être d'origine toscane, il naquit probablement à Rome vers la fin du IVe siècle. Avant d'être élu évêque, il occupait certainement une position très en vue sous ses prédécesseurs. Jean Cassien en témoigne en écrivant à sa prière ses *Libri VII de Incarnatione*, ainsi qu'il le dit dans sa préface (PL 59, 9). Il n'est pas exclu que Léon ait lui-même collaboré à la compilation de ce qu'on a appelé l'*Indiculus* sur la grâce (DS 238-249). Ainsi qu'il l'écrivit lui-même (*Ep.* 119, 4) Cyrille se mit en contact avec lui en 431 pour s'assurer du soutien de Rome contre la politique de Juvénal. Selon Prosper d'Aquitaine, son intervention fut également décisive dans la prise de position négative de Sixte III lors de ses démêlés avec Julien d'Éclane (PL 51, 598). Enfin en 440 on l'envoya en mission diplomatique en Gaule pour réconcilier Aèce et Albinus, préfet du prétoire. Ce fut là qu'il reçut la nouvelle de son élection comme pape. Tous ces faits annonçaient déjà l'orientation qu'imprimerait le nouvel évêque à ses activités : lutte antihérétique, rétablissement de la paix et de la discipline dans l'Église, politique de médiation.

Le ministère pontifical auquel Léon consacra toute sa sollicitude pastorale comporta plusieurs niveaux. Il fut tout d'abord évêque de Rome. Dans les prédications qu'il tenait régulièrement devant le clergé et les fidèles, il s'emploiera à introduire la communauté à la célébration des mystères du Christ en encourageant les fidèles à vivre selon leur baptême à l'imitation de Jésus et à préserver leur foi des dangers d'hérésies qui les entouraient et des coutumes païennes encore en vogue. La lutte antihérétique, qui le préoccupa de façon toute spéciale, n'était pas sans actualité, surtout à cause du manichéisme contre lequel il s'engagea avec force pendant les premières années de son pontificat (cf. *Serm.* 9, 4 ; 16, 4-6). On peut aussi noter le soin qu'il apporta à l'organisation de la liturgie, à la restauration et à l'embellissement des basiliques, à la rénovation de la vie monastique, à l'hospitalité accordée aux pèlerins.

Son activité en faveur de l'orthodoxie et de la discipline ecclésiastique, en tant que métropolite de l'Italie centrale et méridionale, et comme primat de l'Italie septentrionale et patriarche d'Occident, ne fut pas moins importante. Grâce au synode annuel de Rome et à de continuelles interventions, il coordonna la vie ecclésiastique des vicaires suburbicaires, mais il régla aussi la question de la date du baptême (*Ep.* 16), les conditions de la vie cléricale, l'administration des biens ecclésiastiques. Avec les évêques d'Italie septentrionale, en particulier avec ceux de Milan, de Ravenne et d'Aquilée, il eut d'étroites relations surtout à propos de la *communio fidei* : lutte contre le pélagianisme (*Ep.* 1 et 2) et contre le manichéisme ainsi que *receptio* de la foi de Chalcédoine (cf. *Ep.* 97). En ce qui concerne la discipline ecclésiastique, il s'agissait surtout de confirmer les décisions prises

par les synodes ou de répondre aux questions soumises au jugement du siège apostolique. Cela valait aussi pour les autres régions occidentales. Cependant, leur situation hiérarchique réclamait des interventions particulières, comme le montre la correspondance à propos du rôle de l'archevêque d'Arles (*Ep.* de la *Collectio Arelatensis*), du vicaire apostolique de Thessalonique (*Ep.* de la *Collectio Thessalonicensis*), des désordres causés par l'invasion vandale en Mauritanie (*Ep.* 12). À ces interventions, de caractère plutôt disciplinaire, il faut ajouter la prise de position doctrinale contre le priscillianisme espagnol considéré comme une espèce de manichéisme revivifié (*Ep.* 15). Enfin les rapports avec les Églises orientales se situèrent quasi exclusivement au niveau de la communion universelle de la foi. À part quelques tentatives pour faire prévaloir le point de vue romain concernant des questions disciplinaires et liturgiques, telles que la date de Pâques (*Ep* 2 ; 3 ; 121 ; 122, etc.), la correspondance avec les Orientaux porta sur l'unité de foi ou plus exactement sur les controverses relatives à la période précédant et suivant le concile de Chalcédoine (451) et au concile lui-même (cf. les *Ep.* insérées dans les actes mêmes du concile).

Ainsi en 448 Eutychès, défenseur intransigeant de la christologie de Cyrille d'Alexandrie, en appela-t-il à Rome ; mais Léon ne voulut pas se prononcer avant d'avoir été mieux informé par Flavien, évêque de Constantinople. En conséquence, on assista à un continuel échange de lettres entre Rome et les autorités ecclésiastiques et impériales, les fidèles de Constantinople, les délégués romains en Orient et les autres sièges épiscopaux.

D'après cette vaste documentation, l'action de Léon en faveur de la *communio fidei* comporta plusieurs phases. Quand, au printemps 449, Théodose II convoqua un synode à Éphèse, il lui envoya ses légats. Il le fit avec réticence, car selon lui la cause était déjà réglée par son *epistula dogmatica ad Flavianum*. Le concile d'Éphèse s'acheva sur un fiasco à cause de Flavien et de Léon. Plus tard, celui-ci le qualifiera de *latrocinium* (*Ep.* 95, 2). Interpelé alors par Flavien, Eusèbe de Dorilée et surtout Théodoret (*Ep.* 52), il cherchera à obtenir de l'empereur un autre concile vraiment universel (*Ep.* 43). Même en s'appuyant sur la cour de Ravenne et sur Pulchérie, il n'y réussit pas. Le nouveau concile ne devint possible qu'après la mort inattendue de l'empereur. Mais à un moment où les autorités civiles et ecclésiastiques s'étaient déclarées prêtes à accepter son *Tomus ad Flavianum*, il n'était plus tellement intéressé par la chose. Cependant, après

quelques hésitations, il consentit à la convocation d'un concile à Chalcédoine. Celui-ci, inauguré à l'automne de 451, se rallia au parti de Léon en condamnant Dioscore, le vainqueur d'Éphèse. Bien plus, sous la pression de la cour, il parvint à une définition dogmatique qui tenait compte des traditions christologiques du moment. Informé du succès, Léon félicita les autorités orientales et les pères synodaux et communiqua les résultats aux évêques d'Occident (cf. *Ep.* 102-106, 114). La paix ecclésiale ne fut toutefois pas définitivement rétablie. Léon lui-même ne trouva plus de repos jusqu'à sa mort. Il se vit continuellement contraint de prendre la défense du concile de Chalcédoine, selon lui une voie moyenne entre Nestorius et Eutychès. Il se sentait en même temps obligé de réfuter le canon 28 de Chalcédoine qui, selon lui, portait tort aux canons nicéens en attribuant le second rang hiérarchique au siège de Constantinople. Cette double préoccupation, dogmatique et canonique, domine toute sa correspondance postérieure avec les Orientaux. Parmi ces lettres, il faut faire ressortir celles touchant les moines palestiniens (452-454), les adversaires les plus tenaces de la foi chalcédonienne (*Ep.* 123-127) et le rétablissement de la paix en Égypte au cours des années 457-458 (*Ep.* 156-158 ; 164-165).

Luttant presque toute sa vie pour l'orthodoxie et la paix dans l'Église, Léon ne cessa d'intervenir aussi sur le plan politique, comme l'exigeait en ce temps-là la situation d'une « Église impériale ». En Occident, il ne se contenta pas seulement de collaborer à l'unité de la foi, fondement de l'unité politique. En 425, au temps de l'invasion d'Attila, il fit partie de l'ambassade impériale envoyée par Valentinien III négocier avec le roi des Huns. Il faut aussi attribuer à sa personne le succès de cette mission. Trois ans plus tard, il obtint de Genséric que les Vandales ne brûlent pas Rome ni ne massacrent ses habitants. Dans ses rapports avec les autorités civiles, il jouit de la faveur de la cour de Ravenne. En 445, lors de la controverse sur Hilaire d'Arles, Valentinien III se prononça explicitement en faveur du primat de l'évêque de Rome (*Ep.* 11). Les rapports avec la cour de Constantinople furent en revanche assez différents. Non seulement Léon ne se mêla pas des affaires politiques de l'Orient, mais même dans le domaine ecclésiastique il dût laisser une grande part d'initiative aux autorités impériales. Il n'hésita pas lui-même à reconnaître une certaine dignité sacerdotale à l'empereur, c'est-à-dire un devoir de se mêler de l'unité et de la paix de l'Église, et cela dans l'intérêt de l'Empire lui-même. Cependant quand

Marcianus voulut défendre le canon 28 de Chalcédoine, Léon ne manqua pas de lui rappeler la distinction entre Dieu et le monde, entre la religion et l'État, exigeant ainsi la liberté d'action pour l'Église et affirmant de cette façon avec vigueur le primat du siège apostolique. Mais en cela il ne trouva guère de compréhension de la part de la cour de Constantinople.

Sur le plan local et universel, l'action pastorale de Léon fut toujours marquée par une vive conscience de sa dignité et de son autorité. En exigeant la reconnaissance de son éminente mission au service de toutes les Églises, il n'oublia jamais l'*humilitas*, c'est-à-dire sa dépendance totale du Christ, vrai Seigneur de l'Église. Cette dialectique, cette *moderatio*, caractérisait son attitude quant à sa charge suprême et orientait toute sa vie. En effet, en se montrant intransigeant envers les erreurs touchant à la foi et les manquements à la discipline, il cherchait en même temps à ramener les égarés sur la voie droite et à récupérer les coupables. Il avait la hantise de coordonner la responsabilité du siège apostolique et celle du collège épiscopal. Sur le plan doctrinal, il préférait la voie moyenne, opposant les erreurs les unes aux autres et confrontant de façon dialectique les différents aspects de l'unique vérité.

L'excellente culture de Léon l'avait préparé à cette *moderatio*, en particulier au niveau dogmatique. Sa formation rhétorique et une bonne connaissance du droit l'aidaient à trouver la précision et l'équilibre dans ses expressions. Chose peut-être encore plus importante : son optimisme chrétien. Il se montra toujours convaincu que le Seigneur n'abandonne jamais son Église, empêche l'erreur de prévaloir et maintient les fidèles dans la sainteté baptismale. Persuadé d'être guidé par le Christ présent en Pierre, il ne pouvait pas ne pas défendre sa position. En un certain sens, cet optimisme le trahit. En effet, il n'exerça pas la *moderatio* entre le passé et le progrès. Sa préférence pour le *statu quo* s'explique aussi par le traditionalisme dont il avait hérité du peuple romain.

En considérant les principales orientations de l'activité pontificale de Léon le Grand, on ne peut que trouver normal que la recherche historiographique se soit jusqu'à présent avant tout préoccupée de sa politique ecclésiastique relative au concile de Chalcédoine et de ses implications ecclésiologiques et christologiques. On a également beaucoup étudié sa contribution au développement du droit canon tant à propos de la personne que de la communauté, et l'orientation qu'il donna à la liturgie

romaine. On a enfin montré beaucoup d'intérêt pour sa personnalité, en particulier pour sa qualité de gouvernement et pour sa romanité. Les nombreuses études qui existent sur lui ont toujours souligné ces aspects. Nous manquons cependant d'une présentation d'ensemble de ce grand pontife mise à jour en fonction de recherches spécifiques et équilibrée quant à ses positions confessionnelles.

Études générales : O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Fribourg 1924, 617-623. — H. LIETZMANN, *Leo I* : PWK 12/2 (1925) 1962-1973. — P. BATIFFOL, *Léon I* : DTC 9 (1926) 218-301. — E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, Tübingen 1930, 423-564. — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, III/1, Turin 1932, 1031-1106. — T. JALLAND, *The Life and Times of St. Leo the Great*, Londres 1941. — F. DI CAPUA, *Leone I* : EC 7 (1951) 1139-1143. — A. LAURAS, *Études sur S. Léon le Grand* : RSR 49 (1961) 481-499 (compte rendu bibliographique). — J. LECLERCQ, *Introduction* : R. DOLLE, *Léon le Grand, Sermons* I, SCh 22 bis, Paris 1964[2], 7-55. — O. BERTOLINI, *Leone papa* : Archivio Società Rom. St. Patria 89 (1966) 1-23. — G. ZANNONI, *Leone I* : Bibliotheca Sanctorum VII (1966) 1232-1278. — T. MARIUCCI, *Omilie e Lettere di S. Leone Magno*, Classici delle Religioni, Turin 1968, 9-43. — G. BARDY — A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, IV, Paris 1945, 259-267 *(passim)*. — G. HUDON, DSp 9 (1976) 597-611.

Études sur les aspects bibliogr. particuliers : C. VAN DE VORST, *La vie grecque de s. Léon* : AB 29 (1910) 400-408. — P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique*, Paris 1921. — I. SCALFATI, *S. Leone il Grande e le invasioni dei Goti, Unni e Vandali*, Rome 1944. — M. JUGIE, *L'intervention de S. Léon le Grand dans les affaires des Églises orientales* : Miscellanea P. Paschini, I, Rome 1948, 77-94. — H. DU MANOIR, *S. Léon et la définition dogmatique de Chalcédoine* : AT 40 (1951) 291-304. — H. RAHNER, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils* : Chalkedon I, Würzburg 1951, 323-339. — B. EMMI, *Leone ed Eutiche* : Ang 29 (1952) 3-42. — H.M. KLINKENBERG, *Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr.* : Ztsch.d.Savigny Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kan.Abt. 38 (1952) 37-112. — C.E. MESA, *El Concilio de Calcedonia, Notas históricas : Eutiques, San León Magno* : Verdad y Vida 10 (1952) 367-382. — V. MONACHINO, *Il canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno* : Greg 33 (1952) 261-291 ; 531-565. — A. WALZ, *Papst und Kaiser in Chalkedon* : Ang 29 (1952) 110-129. — F. HOFMANN, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas* (451-519) : Chalkedon II, Würzburg 1953, 13-94. — C. LEPELLEY, *S. Léon le Grand et la Cité Romaine* : RevSR 35 (1961) 130-150. — ID., *S. Léon le Grand et l'église maurétanienne. Primauté romaine et autonomie africaine au V[e] siècle* : Les Cahiers de Tunisie 15 (1967) 189-204. — J. OROZ RETA, *San León, papa de la*

Romanidad : Helmantica 13 (1962) 163-191. — ID., *San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma* : Augustinus 9 (1964) 175-191. — L.M. MARTINEZ, *La restauración de San León Magno en la basílica Ostiense* : RQ 58 (1963) 1-27. — G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. u. 6. Jahrhundert. Eine Studie über das apostolische Vikariat von Arles*, Bonn 1964. — R. JURDIN, *Le Pape chez Attila* : Nouv. Revue Française 17 (Paris 1969) 161-168. — A. LAURAS, *S. Léon le Grand et le Manichéisme romain* : SP XI, TU 108, Berlin 1972, 203-209. — B. VOLLMANN, *Priscillianus* : PWK Suppl. 14 (1974) 485-559. — P.A. MCSHANE, *La Romanitas et le pape Léon le G.* : Paris 1979.

2. SES ÉCRITS

Pénétré de sollicitude pastorale envers la communauté de Rome et envers toutes les Églises, Léon le Grand a laissé un patrimoine extrêmement riche de lettres et de discours. En tenant compte du genre moins personnel des lettres, expressions de la chancellerie papale, et de celui des sermons, autrement dit du fait qu'il ne recourt qu'à deux genres littéraires, on a été porté à ne lui attribuer qu'une place modeste dans l'histoire de la littérature latine (cf. Schanz-Hosius). Cependant, ses lettres constituent l'ensemble épistolaire le plus considérable que nous possédions avant Grégoire le Grand. Il est bien l'unique pape de cette époque dont nous possédions la plus grande partie de l'œuvre de prédication. Nous nous trouvons de ce fait en présence d'une documentation inestimable pour la connaissance de l'histoire de l'Église, de la théologie et de la spiritualité chrétienne. Sous ce vêtement littéraire, il s'agit en définitive d'écrits de haute tenue. Les lettres et les prédications léoniennes se distinguent en fait par leur style raffiné, par leur prose rythmée, par la pureté de la langue, par la concision de l'expression et par la clarté des idées. Peu d'écrivains de cette époque ont mieux manié que lui les instruments de la rhétorique latine et atteint à ce point l'accord de la forme et du contenu. C'est une de ses caractéristiques que d'avoir su exprimer à la romaine les idées qui lui étaient les plus chères. En lui le génie romain s'est uni de façon vraiment unique à l'esprit chrétien.

1. Les lettres

Selon l'édition des Ballerini, reprise par Migne, la correspondance de Léon comporte 173 lettres, dont 143 écrites par le pape et 30 qui lui sont adressées, cela sur une période d'une

vingtaine d'années (442-460). On peut expliquer la conservation d'un nombre relativement important de lettres par l'intérêt multiforme que celles-ci trouveront déjà durant son pontificat et plus encore après.

Léon se préoccupa lui-même beaucoup de la diffusion de ses lettres à caractère universel. Nous en trouvons le témoignage le plus clair dans l'histoire de l'expansion de son récit le plus fameux, le *Tomus ad Flavianum*, qui fut répandu dans tout l'Empire. En 449, dans l'intérêt de la *communio fidei*, il fit envoyer aux évêques de Gaule et d'Espagne toute une documentation concernant le cas d'Eutychès. C'est là chose importante, car il semble que ce soient ces documents, communiqués également aux évêques qui prirent part au synode romain de cette année-là, qui formeront la collection des lettres léoniennes plus tard insérée dans la collection canonique de Novare (IXe siècle). Au VIe siècle, dans un dessein dogmatique, c'est-à-dire en vue de la défense du concile de Chalcédoine, on rassembla une collection de 72 lettres connue sous le nom de *Collectio Ratisbonensis*. (Pour défendre les droits des juridictions, on composa de la même façon la *Collectio Thessalonicensis* [VIe siècle], la *Collectio Arelatensis* et la *Collectio Avellana* [VIe siècle] qui comprennent également un certain nombre de lettres de Léon). On a également conservé d'autres lettres dans les collections canoniques en même temps que d'autres décrétales du pape et des canons synodaux. Ce fut le cas de la collection quesnellienne, d'origine italienne, datant de la fin du Ve siècle, et de la collection de Novare déjà mentionnée cidessus. Finalement l'*epistola* 28 a été aussi transmise dans une collection liturgique, dans l'homéliaire de la basilique des Apôtres écrit par Agimundus au VIIe siècle.

La prise en compte de la diffusion des lettres de Léon, exemple éminent de ce que pouvait être la diffusion de toutes les lettres papales antiques, a une importance considérable tant pour résoudre les problèmes d'authenticité et de critique du texte que pour jauger historiquement à sa juste valeur le pape Léon lui-même. Même si nous pouvons supposer que le choix postérieur des documents ait respecté *grosso modo* l'importance des données biographiques, nous ne pouvons oublier que notre jugement sur elles est conditionné par les préoccupations des compilateurs ultérieurs. De plus, excepté quelques morceaux dérivant d'un original de la *Collectio Arelatensis*, toutes les lettres transmises remontent au catalogue de Léon conservé dans les archives du siège apostolique.

Nous sommes de plus bien informés sur la valeur historico-littéraire et sur la transmission des lettres de Léon. Il y a bien encore cependant quelques problèmes à résoudre. Nous avons avant tout besoin d'une édition critique complète dans laquelle, après un contrôle adéquat des recherches menées jusqu'à présent, on rassemblerait les différentes éditions partielles. En vue de cette édition critique, on doit reprendre la question de l'authenticité de toute une série de lettres (cf. CPL 1656), mieux examiner la question des sources et considérer le rôle joué par Prosper d'Aquitaine dans la composition des lettres de Léon. Il y aurait enfin besoin d'approfondir les rapports entre ces lettres et les sermons prononcés à la même époque.

2. Les sermons

Selon la nouvelle édition critique de Chavasse, l'héritage de la prédication léonienne, non moins précieux que celui des lettres, comprend 97 sermons ou *tractatus* (96 selon les Ballerini) répartis en fonction de l'année liturgique de l'époque de Léon. Nous possédons donc des sermons sur Noël (10), sur l'Épiphanie (8), sur la fête de Pâques (2), sur l'Ascension (2), sur la fête de la Pentecôte (3), sur le temps de Carême (12), sur la Semaine sainte (*De passione,* 19), sur le jeûne de la Pentecôte (4), sur celui de septembre (9), sur celui de décembre (9) et sur ce qu'on appelle les collectes (6). Il faut y ajouter les sermons pour les fêtes de saint Pierre et saint Paul, de saint Laurent et des Maccabées, pour l'ordination de Léon ainsi que pour son anniversaire.

L'édition de Chavasse a conservé la division traditionnelle qui répartit les différents sermons non seulement en ordre liturgique (du 29 septembre jusqu'aux sermons sur le jeûne de septembre), mais aussi chronologiquement à l'intérieur de ce cadre liturgique. Ce double critère d'ordre, incompris des éditeurs modernes, remonte aux toutes premières éditions dirigées par Léon lui-même et par ses collaborateurs (cf. les tables : CCL 138 ; CLXXIX et CXCIV).

On doit aussi en grande partie, sinon exclusivement, la conservation du patrimoine homilétique de Léon à l'usage liturgique qu'on en fit pendant des siècles. Il existe en effet un nombre énorme d'homéliaires qui comprennent entre autres une quantité plus ou moins grande de ses sermons. Parmi ces textes liturgiques, les plus fameux sont l'homéliaire déjà cité de Agimundus (VII[e] siècle) et l'autre de Paul le Diacre (VII[e] siècle), la tradition préférée par les Ballerini. Les collections d'usage liturgique ne

sont cependant pas au départ de la transmission des sermons de Léon. Cette transmission commence par deux collections de caractère dogmatique dues à l'initiative même de Léon. La première comprend les sermons des cinq premières années (440-445) et se termine avec la conclusion des débats avec les manichéens romains et avec Hilaire d'Arles. Dans le *Tomus ad Flavianum* (449) on trouve des citations des sept sermons de cette collection, de teneur surtout antimanichéenne. La deuxième collection est surtout composée des sermons portant sur la question des moines palestiniens (452-454). Étant donné sa tendance nettement anti-eutychienne, elle pourrait avoir été rédigée après 454. Plus tard, vers 600, dans le désir de réunir tous les sermons de Léon, un compilateur a non seulement mis ensemble les sermons des deux collections, mais en a fait un seul texte (« collection triforme »). On n'exclut pas que même la troisième collection ait été compilée dans un but dogmatique peut-être en faveur des Trois Chapitres (CCL 138, CXIII). Les collections des sermons de Léon, même après leur compilation, ne serviront pas seulement en liturgie. Ils seront repris en même temps que les lettres dans des collections de caractère canonique. C'est ainsi qu'une collection de lettres qui s'est constituée à l'intérieur de la collection canonique dite des « fausses décrétales » apparaît dans toute une série de manuscrits du XII[e] siècle en même temps qu'une forme (A) de la collection triforme, apparemment de tendance antipélagienne (CCL CIII-CVI).

Vu du point de vue de la critique textuelle, le patrimoine homilétique de Léon s'est longtemps trouvé désavantagé par rapport aux lettres. Aujourd'hui, grâce aux recherches infatigables de Chavasse, la situation est inversée. Nous disposons d'une excellente édition critique des sermons. Nous avons la certitude de leur authenticité et, pour une grande part, de leur datation. Il y aurait, en revanche, encore à étudier leurs sources qui ne sont que partiellement connues, le lien existant entre certains d'entre eux et les lettres, leur rapport avec les prières liturgiques (cf. ci-dessous) et spécialement l'exégèse de type liturgique qui caractérise la forme de la majeure partie d'entre eux.

3. Textes liturgiques, inscriptions et œuvres apocryphes

Léon a beaucoup contribué à l'organisation de la liturgie de la communauté romaine et des Églises qui dépendaient d'elle (cf. *Ep.* 9 ; 16 ; 121, 1 ; 168, etc.). Si on considère le fait qu'on lui attribue traditionnellement ce qu'on appelle le *Veronense*, le

plus ancien sacramentaire, si on tient compte des nombreuses ressemblances existant entre les prières de ce sacramentaire et ses sermons, il n'y a aucun doute qu'il a composé des textes liturgiques, même si on ne peut pas prouver qu'au moins certains des textes auxquels ses sermons renvoient ont vraiment été écrits par lui. Dans ces prédications, Léon utilise évidemment d'autres sources, et il est donc alors moins probable que les rédacteurs postérieurs de prières liturgiques aient repris ses formules (CCL 138, CCXVIII. — CPL 1657c et les études sur Léon et le *Sacramentarium Veronense*).

Il est certain que Léon est l'auteur de l'inscription « *Gens sacranda polis* » du baptistère de la basilique du Latran (CPL 1657b). En revanche, l'attribution d'autres inscriptions qu'on lui a prêtées est douteuse.

Pour le *De vocatione gentium* et l'*Indiculus de gratia*, voir ci-dessus Prosper, p. 680-681.

Éditions générales : (cf. CPL 1656-1661. — PLS 3, 329-350). — PL 54-56 (P. et H. BALLERINI, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera,* 3 vol., Venise 1753-1757).

Éditions partielles : A. CHAVASSE, *S. Leoni Magni R.P. tractatus septem et nonaginta :* CCL 138 et 138A (1973). — E. SCHWARTZ, *Leonis papae I Epistularum collectiones :* ACO II, 1-4, Berlin-Leipzig 1932. — C. SILVA-TAROUCA, *Textus et documenta,* series theol. 9, 15, 20, 23, Rome 1932-1937. — W. GUNDLACH, *Epistulae Arelatenses :* MGH III, Berlin 1892. — O. GUENTHER, *Collectio Avellana :* CSEL 35/1 (1895). — B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus* (*Ep.* 15), St. Ottilien 1965. — B. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, der vierundachzigjährige Osterzyklus u. seine Quellen,* Leipzig 1880, 251-265.

Traductions - Sermons et lettres : Anglaise : CH. LETT. FELTOE, *The letters and sermons of Leo the Great :* LNPF 2nd ser 12, New York 1895 (rééd. 1969).
Hollandaise : A. HUYG, *Sint Leo de Groote, Over de Menswording van Christus :* Leerstellige brieven en preeken, Amsterdam 1941.
Italienne : T. MARIUCCI, *Omilie e Lettere di S. Leone Magno :* Classici delle Religioni, Turin 1969.

Sermons : Allemandes : TH. STEEGER, *Des hl. Papstes und Kirchenlehres Leo des Grossen,* sämtliche Sermonen, BKV[2] 54 et 55, Munich 1927. — W. HAACKE, *Reden über Petrus,* Paderborn 1939. — F. FAESSLER, *Heilige Festfeier,* Luzern 1947 (partielle).
Espagnole : M. GARRIDO BONAÑO, *San León Magno, Homilias sobre el año liturgico :* BAC 291, Madrid 1969.

Française : R. DOLLE, *S. Léon le Grand, Sermons I-IV,* SCh 22, 49, 74, 200, Paris 1949-1973.
Hollandaise : F. VROMEN, *Leo de Grote, Preken voor het liturgisch jaar,* Osterhout 1960-1961.
Italienne : E. VALERIANO, *Il mistero Pasquale. Il mistero del Natale,* Albe-Rome 1965.

Lettres : Allemande : S. WENZLOWSKY, BKV[1], Kempten 1869.
Anglaise : E. HUNT, *Leo Magnus, Letters :* FC 34, New York 1957.

Études critiques : En plus des introductions aux éd. et trad. : C.H. TURNER, *The collection of the dogmatic letters of St. Leo :* Miscel. Ceriani, Milan 1910, 688-739. — K.C. SILVA-TAROUCA, *Beiträge zur Ueberlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4.-6. Jh. :* ZKTh 43 (1919) 467-481, 657-692. — ID., *Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Grossen :* Festgabe P. Kehr, Munich 1926, 23-47. — ID., *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi :* Greg 12 (1931) 3-56, 349-425, 547-598. — ID., *Originale o Registro? La tradizione manoscritta del Tomus Leonis :* Studi in onore di P. Ubaldi, Rome 1937, 151-170. — R. GALLI, *S. Leone Magno e i suoi scritti :* Did. 9 (1930) 51-235. — A. FERRUA, *Della festa dei SS. Maccabei e di un antico sermone in loro onore :* CC 89/III (1938) 234-247, 318-327. — J. MAGNE, *La prière de consécration des vierges « Deus castorum corporum ». Étude du texte :* EL 72 (1958) 245-267. — J. CAMPOS, *La epistola antipriscilianista de San León Magno :* Helmantica 13 (1962) 269-308. — U. DOMÍNGUEZ-DEL VAL, *San León y el « Tomus ad Flavianum » : ibid.*, 193-233. — J. JIMÉNEZ DELGADO, *Hacia una nueva edición critica del epistolario leonino : ibid.*, 235-268. — A. CHAVASSE, *Les lettres de S. León le Grand dans le supplément de la Dionysiana et de l'Hadriana et dans la Collection du manuscrit du Vatican :* RvSR 38 (1964) 154-176. — ID., *Un curieux centon christologique du VIe siècle :* Revue de droit canonique 16 (1966) 87-97. — ID., *Les lettres du Pape Léon le Grand* (440-461) dans l'Hispana et la collection dite des Fausses Décrétales : *ibid.*, 25 (1975) 28-39.

Études littéraires : L. SALTET, *Les sources de l'Eranistès :* RHE 6 (1905) 289-304, 513-536, 741-754. — TH. STEEGER, *Die Klauseltechnik Leos d. Gr. in seinen Sermonen,* Hassfurt M. 1908. — J. PSCHMADT, *Leo d. Gr. als Prediger,* Elberfeld 1912. — F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancellera romana dal IV al XIV secolo,* Rome 1937. — ID., *De clausulis a S. Leone Magno adhibitis :* Scritti Minori I, Rome 1959, 431-440. — ID., *Le due redazioni di una lettera di S. Leone : ibid.*, II, Rome 1959, 117-183. — ID., *Leone Magno e Prospero d'Aquitania : ibid.*, II, Rome 1959, 184-190. — W.J. HALLIWELL, *The Style of Pope St. Leo the Great,* Pst 59, Washington 1939. — M. MUELLER, *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great,* PSt 62, Washington 1943. — J. GAIDIOZ, *S. Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien :* RevSR 23 (1949) 270-301. — M. RICHARD, *Le pape S. Léon le Grand et les « Scholia de*

Incarnatione Unigeniti » de S. Cyrille d'Alexandrie : Mél. Lebreton II, Paris 1952, 116-128. — Y. DUVAL, *Quelques emprunts de S. Léon à S. Augustin* : MSR 15 (1958) 85-94. — ID., *S. Léon le Grand et S. Gaudentius de Brescia* : JThst 11 (1960) 82-84. — A. GRANATA, *Note sulle fonti di S. Leone Magno* : RSCI 14 (1960) 263-282. — L. ALFONSI, *Aspetti della tradizione culturale classica in S. Leone Magno* : Annali Pont. Istit. Super. di Scienze e Lettere « S. Chiara » 11 (1961), 93-100. — ID., *Nota Leoniana* : Aevum 36 (1962) 528. — M. PELLEGRINO, *L'influsso di S. Agostino su S. Leone Magno nei sermoni sul Natale e sull'Epifania* : Annali del Pont. Istit. Super. di Scienze e Letter « S. Chiara » 11 (1961) 101-132. — J. GUILEEN, *Origen y constitución del « cursus » ritmico* : Helmantica 13 (1962) 309-350.

Études sur les rapports avec la liturgie romaine : G. LÖW, *Il più antico sermonario di S. Pietro in Vaticano* : RAC 19 (1942) 143-183. — P. BORELLA, *S. Leone Magno e il Communicantes* : EL 60 (1946) 93-101. — C. CALLEWAERT, *S. Léon et les textes du léonien* : SE 1 (1948) 35-123. — ID., *S. Léon et le Communicantes et le Nobis quoque peccatoribus* : *ibid.*, 123-164. — F.L. CROSS, *Pre-Leonine Elements in the Proper of the Roman Mass* : JThSt 506 (1949) 191-197. — O. HARRISON, *The Formular Ad virgines sacras. A Study of the Sources* : EL 66 (1952) 252-273, 352-366. — T.M. PICCARI, *Il Tomus ad Flavianum ed il cosiddetto sacramentarium Leonianum nel Magisterium Ecclesiae dei secoli V-VI* : Ang 29 (1952) 76-109. — B. CAPELLE, *Une messe de s. Léon pour l'Ascension* : EL 57 (1953) 201-209. — C. CŒBERGH, *S. Léon le Grand auteur de la grande formule Ad virgines sacras du sacramentaire léonien* : SE 6 (1954) 282-326. — E. DEKKERS, *Autour de l'œuvre liturgique de saint Léon le Grand* : SE 10 (1958) 363-398 (fondamental). — A. LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums*, Kaldenkirchen 1957 (cf. les articles du même auteur sur ce sujet : SE 10-18 (1958-1968). — J. JANINI, *S. León y las misas del Bautista* : AnSemVal 2 (Moncada 1962) 121-201. — A. CHAVASSE, *Dans sa prédication S. Léon le Grand a-t-il utilisé des sources liturgiques* : Mél. B. Botte, Louvain 1973, 71-74.

3. SA DOCTRINE

1. *Principales caractéristiques de la théologie de Léon le Grand*

Pasteur sollicité par sa communauté et évêque préoccupé de l'unité de toutes les Églises, Léon présente une doctrine traditionnelle et plutôt élémentaire adaptée aux fins pratiques de la catéchèse liturgique et de la défense de l'orthodoxie. Sa théologie ne se distingue donc pas par une réflexion originale sur la foi chrétienne. Cela explique pourquoi on n'a pas étudié dans son ensemble sa méthode théologique — qu'il a d'ailleurs à peine

thématisée. Il existe certaines études sur des points précis tels que l'Écriture, la Tradition, le dogme et la formulation dogmatique. Mais il vaudrait aussi la peine de prêter attention aux présupposés méthodologiques d'un théologien « charismatique ». Pour sa part, Léon présente et approfondit le message évangélique dans un cadre extrêmement caractéristique, typique de sa personne et de celle de nombreux évêques latins de son époque.

Ses écrits permettent de voir comment dans son ministère comme dans son action politique il entendait servir l'unité et la paix de l'Église. À cet effet il s'est consacré à la pastorale ordinaire, comme lors de la préparation des fidèles à la fête de Pâques, mais aussi à une pastorale sortant de l'ordinaire, quand il propose, par exemple, une solution à certains problèmes disciplinaires (date de Pâques, date de l'administration du baptême) ou quand il entre en lutte contre les hérésies. Pour lui l'Église catholique et universelle ne peut être qu'une, et cette unité est plus profonde que n'importe quelle autre. Il ne s'agit en effet pas seulement d'une *communio naturae*, mais de *consortium gratiae* : autrement dit d'une unité fondée sur l'incarnation du Christ, réalisée grâce à la participation à la mort de Jésus par le baptême et l'eucharistie. Elle se vit par l'unité de la foi et par la charité envers tous. Elle trouve sa garantie dans l'action commune de tous les évêques tout en jouissant aussi de la protection du pouvoir civil. Elle est vraiment au centre d'une paix qui n'est plus seulement romaine mais chrétienne. Elle exige avant tout la vraie croyance au Christ Dieu et homme. En effet, c'est sur la base de la foi véritable que les chrétiens comprennent la signification du salut *(ratio sacramenti)*, qu'ils sont en mesure d'éviter l'erreur et le péché et d'accomplir ainsi les *opera pietatis*. Si on considère la nécessité de la vraie foi pour la vie chrétienne, on comprend le zèle de Léon dans sa lutte contre les hérésies de son temps. Chaque erreur est pour lui *dogma scelestissimum*, péril majeur pour la communauté.

Défendre l'orthodoxie pour assurer la paix et la concorde dans la chrétienté, tel est le devoir de la théologie qu'on ne remplit pas sans référence continuelle à ceux qui, en transmettant la parole divine, ont posé les fondements de la foi chrétienne. Cette référence, de tout temps fondamentale, fut particulièrement forte au temps de Léon où on vit prendre forme la théologie du concile œcuménique et l'argumentation patristique. C'est elle qui explique pourquoi il prit une part aussi active au plus grand concile de l'Antiquité, celui de Chalcédoine, et pourquoi, comme romain,

il attribua tant d'importance aux exemples et aux coutumes de ses prédécesseurs. La tradition mise au service de l'unique foi qui garantit la paix constitue donc un deuxième trait de la théologie léonienne. Il y recourut dans toute son activité pastorale, dans ses recommandations sur l'ascèse, dans sa polémique contre les erreurs doctrinales, dans sa défense des règles canoniques. C'est d'elle qu'il tire non seulement les orientations fondamentales de sa théologie, mais aussi des schémas de pensée tels que ceux du symbole, des formules, certaines expressions christologiques et de vieilles citations plus ou moins littérales. Il est particulièrement remarquable de voir comment sa référence à cette tradition devint de plus en plus accentuée dans la controverse eutychienne, où il passe sans transition du symbole des Apôtres à l'autorité de Nicée, aux *testimonia* des Pères et finalement à l'autorité de Chalcédoine posée comme équivalente à celle de Nicée. Il tient bien à souligner le *consensus omnium*, autrement dit l'accord actuel des Églises de tout l'Empire, mais il se réfère avant tout à l'Antiquité, à la *norma vetustatis*, tant pour les déclarations dogmatiques que pour les canons disciplinaires. Selon lui, l'Antiquité garantit surtout l'apostolicité de l'Église, c'est-à-dire sa conformité à la tradition apostolique. L'accord avec les Apôtres et avec les Pères n'est pas compris en un sens vague : selon la mentalité de cette époque soucieuse de codification du droit et de dogmes philosophiques, il requiert un accord poussé jusqu'aux formulations de la foi. C'est cependant bien à la précision de la formulation de la foi plus qu'à l'approfondissement philosophique de ces formules elles-mêmes, même de nature technique, que Léon s'intéresse.

Se sentant ainsi obligé à l'égard de l'autorité de la tradition, Léon se sert de la Bible, soit en recourant aux *auctoritates* bibliques pour prouver ses affirmations dogmatiques, soit en se référant à certains passages scripturaires déterminés pour faire comprendre les mystères du Christ ou pour exhorter à la vie chrétienne. Le plus souvent il suit l'interprétation traditionnelle du texte en reprenant les passages pour ainsi dire canoniques, ou il s'appuie sur des passages qui ont de tout temps suscité l'intérêt du prédicateur.

Dans sa prédication liturgique, familier d'une certaine méthode exégétique développée surtout par Augustin, il sait conduire les fidèles de la réalité historique *(ordo rerum)* de la vie de Jésus à une intelligence plus profonde de celui-ci et montrer le caractère exemplaire de gestes effectués une fois pour toutes.

Son effort continuel pour conduire les auditeurs de ses prédications au *sacramentum et exemplum Christi* nous fait entrevoir le trait le plus important de sa théologie : le christocentrisme. Ce serait une erreur de croire qu'il n'aurait tant insisté sur la foi au Christ Dieu et homme qu'à cause de la nécessité où il se trouvait en son temps de lutter contre les erreurs christologiques, manichéisme, nestorianisme et eutychéisme.

Il est certainement vrai que son christocentrisme est double : d'un côté, il défend avec vigueur le dogme du Christ un en deux natures et, de façon toute particulière, le dogme de l'Incarnation. De l'autre, il ne cesse de parler du Christ Seigneur et Sauveur. L'aspect kérygmatique est cependant beaucoup plus important. Prêchant toujours la présence salvifique du Christ dans l'Église, il ne pouvait pas ne pas prendre la défense du Christ de l'Église.

2. Les fondements christologiques

L'orientation christologique de la théologie de Léon est si claire qu'elle ne saurait échapper à personne. La recherche s'est cependant longtemps limitée à la question étroitement christologique de l'unicité de la personne en deux natures. En effet nombre d'études sont consacrées aux interventions de Léon dans la querelle eutychienne et aux événements consécutifs au concile de Chalcédoine. Les érudits se sont toujours occupés de façon spéciale du *Tomus ad Flavianum* qui constitue sans aucun doute son écrit théologique le plus important.

Cette limitation de la recherche se comprend facilement étant donné la façon dont l'histoire des dogmes s'est en général trouvée dominée par la problématique du Christ un, Dieu et homme, et du fait que les contributions de Léon, de Cyrille d'Alexandrie et des Antiochiens ont été décisives pour l'élaboration de la foi chalcédonienne, fondement dogmatique de la christologie jusqu'à nos jours. Cependant, cette manière de considérer la prédication et la réflexion de Léon sur le mystère de l'Incarnation est loin d'avoir été complète. En faisant abstraction du fait que souvent elle ne tenait pas suffisamment compte du contexte historique de la christologie léonienne, de ses sources théologiques et de sa compréhension typiquement romaine, cette orientation a par trop négligé l'intérêt principal, sotériologique, de sa christologie.

La doctrine même de la double consubstantialité dans laquelle on peut voir le noyau de la christologie dogmatique de Léon est fondamentalement sotériologique. En effet, dans sa lettre

dogmatique contre le prétendu docétisme d'Eutychès (*Ep.* 28) il développe la doctrine de la *gemina in Christo natura*. Partant de l'affirmation du symbole des Apôtres concernant la double naissance du Christ, il montre qu'il faut distinguer en celui-ci deux natures avec leurs propriétés et leurs activités respectives, bien qu'elles soient toutes deux unies dans un seul sujet d'attribution. Même s'il ne se sert pas encore des formules orientales du *consubstantialis patri - consubstantialis matri*, comme il le fera par la suite, son raisonnement est centré sur cette double idée. C'est avec des formules équivalentes à celle de la consubstantialité qu'il exprime donc ce qui lui tient à cœur, c'est-à-dire que le Christ est vraiment né tant de Dieu que de Marie. De toute façon, l'usage qu'il fit de la formule antithétique *consubstantialis patri - consubstantialis matri* dans ses lettres et dans sa prédication postérieures ne laisse aucun doute sur le sens strictement dogmatique qu'il lui donnait.

Désormais, en entendant par consubstantialité unité et égalité, à la fois inclusion et ressemblance, Léon, lorsqu'il déclare que le Christ est consubstantiel tant au Père qu'à la mère, n'affirme pas seulement la nature divine et la nature humaine du Christ, mais aussi et même davantage la solidarité de celui-ci avec Dieu et avec les hommes. Solidaire avec le Père, il n'est pas seulement en mesure de le révéler au monde, mais il agit en son nom. À l'inverse, solidaire avec nous, il souffre et il s'offre pour nous. C'est exactement pour cela que personne ne peut obtenir le salut s'il ne croit pas à la double substantialité du Christ (*Serm.* 30, 6).

Avec cette formule, tout en insistant sur la dualité dans le Christ, Léon n'oublie pas pour autant l'unité de la personne fondée en dernière analyse sur le fait que ce n'est ni le Père, ni l'Esprit, mais le Fils qui s'est incarné (*Serm.* 64, 2). Ainsi, justement grâce à cette unité, le Christ est resté obéissant jusqu'à la mort, il s'est sacrifié librement pour le genre humain et est devenu le modèle de notre résurrection.

Le contexte « kérygmatique » de l'affirmation du dogme de la double substantialité fait encore mieux voir dans quelle mesure celui-ci constitue fondamentalement une affirmation sotériologique. En effet, Léon ne s'est pas contenté de composer en grande partie sa lettre dogmatique à Flavien à partir de citations de ses propres prédications, mais il a également inséré ce dogme dans sa prédication des mystères de Jésus, prouvant ainsi qu'on ne saurait séparer l'un de l'autre les deux points de vue.

Parmi les mystères de Jésus que l'Église célèbre chaque année, le *sacramentum paschale* l'emporte sur tous les autres. On ne peut cependant comprendre pleinement son caractère particulier que par son rapport à Noël et à l'ascension du Christ. En effet, souligne Léon, à Noël, fête du jour où le Christ naquit de la Vierge, la *nativitas nova* indique la divinité du Christ, montre son appartenance au genre humain et constitue une invitation à le confesser à la fois comme Dieu et comme homme. Tout en reconnaissant ainsi à l'incarnation virginale une certaine valeur sotériologique, du fait qu'on peut voir en elle le *commercium admirabile* entre Dieu et l'homme et le modèle de notre régénération, ou encore le début de notre victoire sur le démon, Léon la présente encore plus volontiers comme condition de Pâques : le Christ devait naître afin de pouvoir mourir pour nos péchés et ressusciter pour notre justice (*Serm.* 48, 1). Il explique surtout le rapport intime entre Noël et Pâques dans la perspective du baptême qui ne tire sa pleine signification que du *sacramentum paschale*. Autrement dit, notre rédempteur devait naître aussi bien de Dieu que de Marie, être consubstantiel à l'un et à l'autre, afin que nous puissions mourir et ressusciter avec lui dans le sacrement du baptême (*Ep.* 16, 3).

Même si en référant Noël à Pâques, Léon entend que la victoire du Christ sur le diable se fonde sur la naissance virginale de Marie, il serait faux de vouloir réduire sa sotériologie pascale à la *redemptio* (y compris à la *reconciliatio*). Pour lui, l'œuvre salvifique du Christ ne consiste pas seulement en une *victoria justa*, mais aussi en *justificatio*; non seulement en une *absolutio peccati*, mais également en *initium ad vitam aeternam resurgendi* (*Serm.* 48, 1 ; 52, 2 ; 64, 3). Cette idée découle clairement du rapport qu'il établit entre Pâques et l'Ascension.

Le *triumphus victoriae* (*Serm.* 67, 7) qu'on célèbre à Pâques, le *transitus ad gloriam* de Jésus, est le commencement et le gage de notre glorification (*Serm.* 72, 6 ; 65, 4). Cet aspect du mystère pascal éclate en pleine lumière lors de la fête de l'Ascension ; l'élévation du Christ a été *provectio nostra* ; dans la glorification de la tête, l'*assumptio totius generis humani*, déjà fondée dans l'Incarnation, a reçu son sceau définitif (*Serm.* 63, 1 ; 73, 4). Les hommes jadis admis à la *communio naturae* possèdent maintenant la garantie suprême du *consortium gloriae* (*Serm.* 72, 2). Cet universalisme du salut, ancré sur la solidarité Christ-hommes, trouve sa confirmation dans la doctrine léonienne du sacrifice du Christ. Selon lui, le sacrifice réalisé dans la mort de Jésus a conduit à leur accomplissement tous les sacrifices de l'Ancien Testament (*Serm.*

59, 7 ; 68, 3). Du fait que cette mort a été celle, non seulement d'un homme véritable, mais aussi de l'unique homme juste — parce que né de la Vierge de par sa filiation divine — elle a achevé l'unique sacrifice capable de réconcilier tous les hommes avec Dieu (*Serm.* 64, 2-4).

3. La présence du Christ dans la communauté chrétienne

La dimension sotériologique de la christologie de Léon se manifeste aussi dans le fait que sa doctrine concernant le mystère du Christ est inséparable de son ecclésiologie. En lisant ses prédications, on est facilement conduit à penser à ces images majestueuses du Christ qu'on voit resplendir dans les absides des basiliques romaines et qui symbolisent la présence du *Dominus Salvator* dans son Église.

On a beaucoup étudié l'ecclésiologie de Léon : l'Église comme *corpus sacratum*, c'est-à-dire considérée dans ses aspects institutionnels et dans ceux que la théologie postérieure qualifiera de corps mystique du Christ. En tant que *Christus praesens in Ecclesia*, le Christ de Léon mériterait d'être mis davantage en valeur.

Le thème de l'*Ecclesia quae est corpus Christi* est sans aucun doute central dans sa pensée, même si les textes qui l'explicitent sont assez rares (*Ep.* 53, 4) et que les passages les plus nets sur le corps du Christ mettent surtout en valeur l'aspect d'unité organique de l'Église (*Serm.* 3, 1 ; *Ep.* 14, 11). Chez lui cependant l'idée de présence du Christ, source de la vie chrétienne, est partout présupposée.

En ce sens, pour lui, l'Église demeure toujours une *communio sanctorum*. Autrement dit, bien qu'elle comporte toujours des pécheurs et qu'elle soit composée de chrétiens qui ne sont jamais parfaits, elle ne perd pas pour autant son *integritas*. Elle est pour ainsi dire une continuation de l'incarnation du Christ. Léon en appelle souvent à la promesse de Jésus : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* (Mt 28, 20) (cf. *Serm.* 72, 3), et il parle continuellement du *consortium* ou de l'*unio* du Christ avec nous, ou encore de son *inhabitatio* dans l'Église. Toute la vitalité des chrétiens vient de la présence de leur chef dans son corps (cf. *Serm.* 63).

En effet, le bien que les chrétiens font dans leur vie, leur charité, leur ascèse, leurs souffrances, sont au fond action du Christ qui agit en eux. En vertu de leur union à lui, fondée sur le baptême et sur la foi, la passion du Seigneur se prolonge jusqu'à la fin du monde (*Serm.* 70, 5), et la victoire du Christ

sur le monde se répète en eux tout au long de l'histoire de l'Église (*Serm.* 39, 3). Le Christ, présent de façon particulière dans les pauvres, donne aux fidèles l'occasion de montrer leur amour pour lui (*Serm.* 9, etc.). C'est aussi dans cette perspective qu'il faut voir la doctrine de Léon sur l'homme image de Dieu. La ressemblance divine que l'homme retrouve par le baptême devient avant tout effective par l'imitation de cet amour divin grâce auquel le Sauveur est venu en ce monde (*Serm.* 45, 2).

Même la reprise par Léon de la doctrine augustinienne de la grâce divine et de la liberté humaine correspond parfaitement à ces perspectives christologiques. En développant le thème, également augustinien, du *sacramentum et exemplum*, il affirme continuellement que le Christ n'est pas seulement un modèle pour nous, mais aussi la source de toute grâce (*Serm.* 39, 3 ; 43, 1 ; 63, 4).

La présence du Christ sauvegarde l'intégrité de l'Église en tant qu'elle est aussi *communio sacramentorum*. Dans ses pasteurs, cette Église, *mater* et *schola veritatis* (*Serm.* 42, 5) se trouve appelée de façon toute particulière à maintenir vivante la foi des fidèles et à conduire les plus spirituels à une compréhension plus profonde du mystère du Christ (cf. *Serm.* 76, 1).

Elle remplit ce devoir fondamental grâce à la présence du Christ : c'est lui qui aide les prédicateurs (cf. certaines introductions de sermons comme *Serm.* 52, 1) ; il est présent en tous ceux qui sont responsables de la défense de l'orthodoxie, tant ecclésiastiques que représentants de l'autorité civile (*Serm.* 34, 5 ; *Ep.* 60 ; 102, 2 ; 114, 2 ; 164, 1). C'est pour cette raison que, lors du concile de Chalcédoine, Léon voyait la confirmation de la vraie foi comme un triomphe du Christ (*Ep.* 104, 1), comme une autre venue du Seigneur (*Ep.* 120, 2).

Cela vaut aussi pour la *communio sacramentorum* en tant qu'action sanctificatrice de l'Église. En effet, en restant toujours dans son Église, le Christ confirme et les prédicateurs de l'Évangile et les ministres des sacrements (*Ep.* 167). Si le Christ ne continuait pas à exercer le sacerdoce, il n'y aurait ni sacerdoce ni sacrifice dans l'Église, son corps (*Ep.* 80, 2). Ce n'est qu'en vertu de sa présence qu'existe l'unique *sacramentum pontificis* : dans les fidèles, dans les pasteurs, et spécialement dans le vicaire de Pierre (*Serm.* 4, 1 sv.). C'est le Christ lui-même qui, dans le baptême, rend féconde l'Église (*Serm.* 63, 6) tout comme dans l'Eucharistie ceux qui participent à son corps et à son sang se transforment en celui qu'ils reçoivent (*Serm.* 63, 7). Puisqu'il ne cesse jamais

d'intervenir dans les actes de ses ministres, ceux-ci sont qualifiés pour réadmettre les pénitents à la *communio sacramentorum*.

Léon ne se contente pas de mettre en valeur la présence du Christ glorieux dans l'action sacramentelle de l'Église ; il tient aussi beaucoup à souligner l'*hodie* des mystères mêmes de la vie de Jésus, mystères qui se trouvent surtout actualisés dans les célébrations des fêtes liturgiques (cf. *Serm.* 26, 2) et dans l'administration du sacrement de baptême (*Ep.* 16, 3 ; *Serm.* 70, 4). Ce n'est pas seulement quelque chose qui se produirait dans la mémoire des fidèles parce que ceux-ci, en écoutant les lectures bibliques, croiraient en l'action salvifique de Dieu (*Serm.* 36, 1), mais bien une réalité effective : ce que Jésus a fait et souffert comme tête devient également efficace en son corps (*Serm.* 63, 6 ; 66, 4). Léon ne précise pas comment la *virtus* de ces événements passés peut encore être actuelle. Il n'admet cependant pas seulement une *virtus divina* agissant aujourd'hui dans les fidèles comme elle l'avait fait jadis en ceux qui rencontraient Jésus et acceptaient sa parole : il pense aussi à un influx du Christ, prêtre éternel qui ne cesse jamais d'intercéder pour nous près du Père (*Ep.* 80, 2).

4. *La présence du Christ dans l'Église de Rome*

Léon a sans aucun doute obtenu le titre de « Grand » avant tout parce que, tant en théorie qu'en pratique, il a contribué au développement du primat du siège apostolique de Rome. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que, jusqu'à aujourd'hui, les savants se soient particulièrement intéressés aux aspects juridiques et politiques de son action plus qu'à son ecclésiologie. Les chercheurs ont également consacré beaucoup d'attention à l'arrière-plan idéologique de la *Roma aeterna* et à la perspective christologique du pontife. Car la trilogie Christ-Pierre-évêque de Rome était trop évidente pour être négligée. Il faut cependant creuser plus profondément le rapport entre le primat et le collège épiscopal. Les questions herméneutiques, telles que la valeur d'une sentence papale, n'ont pas été encore suffisamment clarifiées. Il est nécessaire de considérer la doctrine léonienne sur le primat romain dans la perspective de l'*integritas* d'une Église que la présence du Christ assure d'être aussi bien *communio sanctorum* que *communio sacramentorum*.

En reprenant les idées formulées par ses prédécesseurs, Léon a sans doute porté à sa perfection la doctrine romaine du primat du siège apostolique. Sa théorie s'articule en deux affirmations :

« Pierre, uni de façon toute spéciale au Christ, vrai fondateur et vrai pasteur de l'Église, exerce jusqu'à aujourd'hui encore son primat sur les Églises. L'évêque de Rome, héritier et successeur de Pierre, rend visible ce primat dans la communauté de tous les chrétiens. Tout comme le Christ a transmis *per Petrum* sa mission aux apôtres, ainsi le siège de Pierre garantit-il la foi et l'ordre ecclésiastique » (cf. surtout *Ep.* 10, 1 et 9).

À la base de cette théorie du primat, on trouve évidemment les trois textes principaux concernant le rôle de Pierre dans la communauté primitive (Mt 16, 13-19 ; Lc 22, 31 sv. ; Jn 21, 15-19). Il est cependant clair qu'en explicitant ces textes Léon se sert de catégories politico-juridiques telles que *principatus, dignitas, haeres, vices, jus potestatis, consortium potestatis,* et recourt bien à des concepts de caractère assez philosophique, en particulier à celui de *forma*. En même temps, il s'appuie sur la tradition de ses prédécesseurs et sur celle des synodes. La principale justification de ses affirmations réside pourtant dans une réflexion proprement christologique. Pierre doit son primat à son union intime au Christ qui l'a établi *in consortium individuae unitatis* (*Ep.* 10, 1). L'évêque de Rome participe à la même union. Léon ne parle pas ici de *vicarius Christi*, néanmoins si Pierre, sous la conduite suprême du Christ, est le véritable guide de tous les pasteurs (*Serm.* 4, 2 : *Omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus*), son *praesidium* rend présente en son héritier l'action du Christ lui-même, pasteur de tous les pasteurs (cf. *Serm.* 5, 2). Conscient d'avoir été délégué de façon particulière au soin de toutes les brebis du Christ, Léon est également convaincu qu'il peut bénéficier sans cesse de l'action propitiatoire du Prêtre tout-puissant et éternel (*Serm.* 3, 2). C'est avec cette confiance que, déjà dans son premier sermon, il reprend les paroles de Jésus : *Pater sancte, conserva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi* (Jn 17, 11) (*Serm.* 1 ; cf. aussi *Serm.* 3, 1 ; 5, 4 ; *Ep.* 6, 5 ; 104, 3).

Cependant, il ne refère pas tant sa propre action pastorale à celle du Christ qu'il n'identifie son ministère à celui de Pierre. En effet, il ne parle pas d'aide ou d'inspiration du Christ dans les limites de sa propre situation, mais il s'exprime plutôt de cette façon à propos des évêques et même de l'empereur.

Dans la ligne de la doctrine du primat de l'évêque de Rome, Léon présente l'ordre hiérarchique de l'Église sous forme d'une pyramide. Tout comme les Apôtres, tout en ayant un même *honor*, sont pourtant distincts quant à leur *potestas*, de même les

évêques n'ont-ils pas tous les mêmes droits. Il y a les simples évêques d'une région, et la première affirmation vaut pour chacun d'entre eux ; dans les villes plus grandes il y a ceux qui ont une *sollicitudo amplior* ; et, à travers eux la charge de l'Église universelle remonte vers l'unique siège de Pierre, chef de tous (*Ep.* 14, 11).

Si cette présentation pyramidale s'explique par la situation spéciale de l'Illyrie, confiée à l'évêque de Thessalonique à laquelle était adressée la lettre en question, et qu'on la retrouve encore expliquée par des situations particulières dans d'autres écrits, Léon entend cependant bien affirmer de façon absolue que la *sollicitudo omnium ecclesiarum* est le propre de l'Église romaine.

Pour estimer cette affirmation à sa juste valeur, qui est indubitablement d'être universelle, on doit avoir présent à l'esprit la façon graduée dont lui-même exerce en pratique sa responsabilité pastorale et comment il souligne la responsabilité des autres évêques dans le cadre de la communion ecclésiale. Il met en effet bien en valeur la façon dont l'unité de l'Église dépend de la *concordia sacerdotum* (*Ep.* 14, 11). C'est dans la soumission, mais aussi dans la collaboration, que les évêques insérés dans le *collegium caritatis* par leur ordination épiscopale partagent ensemble la *sollicitudo omnium ecclesiarum* et sont ainsi pour leur part responsables de la rectitude de la foi (cf. 5, 2 ; 6, 1 ; 12, 2). C'est en ce sens que Léon comprend le rôle d'un synode, expression privilégiée de la collégialité épiscopale. Il ne se contente pas de prendre ses décisions importantes en accord avec le synode romain (*Ep.* 16, 7 ; 166), mais il se rend également bien compte de la façon dont l'accord des Pères synodaux de Chalcédoine a mis encore davantage en lumière combien sa propre prédication était conforme à toute la tradition de l'Église (cf. *Ep.* 104, 1 ; 118, 1 ; 106, 1). De même, tant dans le cas du synode d'Éphèse (449) que dans celui du canon 28, il refuse son accord non seulement en vertu de son autorité apostolique, mais en se référant aussi au droit synodal (*Ep.* 43 ; 44 ; 106, 4, etc.).

Il faut également remarquer comment le pontife défend la supériorité hiérarchique des sièges d'Alexandrie et d'Antioche, non pas en vertu du seul droit synodal, mais en appliquant d'une certaine façon le droit pétrinien. Selon lui, l'autorité de ces sièges se fonde sur un rapport particulier à Pierre prince des Apôtres (*Ep.* 106, 5). C'est également bien en récusant immédiatement après le concile de Chalcédoine le canon 28 qui avait détruit la hiérarchie des grands sièges qu'il semblera plus tard se résigner

devant le fait accompli en cessant de contester les prétentions de Constantinople. En revanche, il ne cessera jamais d'affirmer le primat de Rome même sur les sièges majeurs (cf. *Ep.* 9, *praef.* 102, 4 ; 119, 2) en demandant à ceux-ci de vivre en communion avec l'Église de Rome. Il ne se compromet cependant pas jusqu'à préciser dans quelle mesure cette communion à ces sièges est nécessaire pour toutes les Églises, y compris pour celle de Rome. Mais c'est précisément dans ce contexte qu'il revendique de la façon la plus claire pour l'Église de Rome la *custodia* de la foi et des canons des grands synodes (*Ep.* 115, 1 ; 114, 2 ; 119, 2 sv. ; 149, 2 ; 156, 2). Il n'oublie pas enfin que le *principaliter regit Christus* vaut également pour les évêques, car eux-mêmes sont bien *sacerdotes Christi*. La présence du Christ leur est aussi garantie de façon spéciale lorsqu'ils sont réunis en assemblée avec le pontife (*Serm.* 2, 2 ; 5, 3 ; cf. *Ep.* 162, 3). À propos des conciles Léon parle pourtant plutôt de la présence du Saint-Esprit (*Ep.* 144 ; 145.1 ; 162, 3) ou, de manière encore plus générale, d'assistance divine (*Ep.* 146, 2 ; 147, 2).

Le problème du primat romain, que Léon développe au niveau théologique, avait aussi des incidences politiques. En affirmant les prérogatives du siège apostolique et en recourant à ce propos aux paroles de Jésus, il n'utilise pas seulement toute une série de concepts politiques, mais il se meut continuellement dans un cadre dont l'arrière-plan est politique. Derrière sa théorie, on trouve en effet toujours l'idée de la *Roma aeterna*.

Il ne fut évidemment pas le premier à voir le rôle de l'Église de Pierre et de Paul dans la perspective de Rome, *caput orbis* et source de paix. Au Ve siècle, ces idées de cette tradition antique étaient dans l'air (cf. en particulier Prosper, *De ingratis*, 40 sv. ; *De vocat. gent.*, 2, 16, ainsi que la *constitutio* de Valentinien III, *Ep.* 40). Mais il fut peut-être le principal témoin de cette transposition de l'idée de *Roma aeterna, caput orbis terrarum* en idée chrétienne de *Urbs sancta*. Dans son fameux sermon sur Pierre et Paul (*Serm.* 82), d'une part, il reconnaît le rôle providentiel de la Rome païenne pour l'évangélisation du monde et, d'autre part, il insiste sur l'action pacifique, donc encore plus glorieuse, de la Rome chrétienne.

Dans cette façon, évidemment beaucoup plus positive, d'évaluer le rôle historique de Rome, Léon comprend également la fonction « sacerdotale » de l'empereur romain. Il attribue à celui-ci un rôle décisif dans la lutte contre les hérésies et dans la défense de la paix ecclésiastique. Il lui concède en particulier

le droit de convoquer et de diriger le concile universel et de confirmer les actes synodaux. Il entrevoit toutefois la nécessité de distinguer la *potestas imperialis* et l'*auctoritas sacerdotalis* (*Ep.* 118, 2). Il n'hésite donc pas à avertir l'empereur que même lui ne saurait faire de la cité royale de Constantinople un siège apostolique (*Ep.* 104, 3). Il lui rappelle bien que son devoir en faveur de la paix religieuse est dans l'intérêt de l'Empire lui-même (*Ep.* 115, 1). Il attend par conséquent de l'autorité impériale le respect de la liberté de l'Église (*Ep.* 146, 2 ; 164, 1). On peut aussi noter comment la note christologique n'est pas absente même de la vision assez politique de la doctrine léonienne sur le primat du siège apostolique. Son appréciation si positive de la collaboration entre le pape et l'empereur vient chez lui de la conviction que le Christ est le Seigneur tant de l'Église que de l'Empire (cf. *Ep.* 90, 2 ; 156, 3). L'incarnation divine ne fonde pas que le salut des âmes, mais également le *salus rei publicae* en tant que celui-ci découle de la *pax christiana* (le Christ est notre paix : *Serm.* 5 sur Eph 2, 14).

Bien qu'il faille aujourd'hui considérer comme assez problématique cette théologie politique héritée d'Eusèbe de Césarée, l'intention première de Léon fut certainement religieuse. Plutôt pasteur que prince, il ne se préoccupa pas tant d'assurer une position privilégiée à l'Église de Rome dans le cadre politique de son époque que de promouvoir cette communion de foi et de charité que seule la présence du Christ, unique Sauveur et Seigneur, peut garantir aux chrétiens (cf. *Serm.* 5, 2-3).

Études sur la perspective théologique : A. DENEFFE, *Tradition und Dogma bei Leo d. Gr.* : Scholastik 9 (1934) 543-554. — M. TESTARD, *Le sacramentum dans les sermons de s. Léon le Grand* (thèse dactyl.), Paris 1948. — C. LEPELLEY, *Les mystères chrétiens chez s. Léon le Grand* (thèse dactyl.), Paris 1955. — Y.M. DUVAL, *Sacramentum et mysterium chez saint Léon le Grand* (thèse dactyl.), Lille 1959. — ID., *S. Léon et la Tradition* : RSR 48 (1960) 166-184. — A. LAURAS, *S. Léon le Grand et l'Écriture Sainte* : SP VI, TU 81, Berlin 1962, 127-140. — R. DOLLE, *Écritures Saintes, S. Léon* : DSp 4 (1960) 158 s. — S.M. KLEHR, *Leo der Grosse in der Auseinandersetzung mit der Häresie* (thèse dactyl.), Walberberg 1963. — J.-P. JOSSUA, *Le Salut, Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de s. Irénée à s. Léon le Grand*, Paris 1968. — R.P.C. HANSON, *Dogma and formula in the Fathers* : SP XIII, TU 116, Berlin 1975, 169-184. — B. STUDER, *Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen* : Forma Futuri (Misc. Pellegrino), Turin 1975, 917-930.

Études sur la christologie : J. RIVIÈRE, *La rédemption chez s. Léon le Grand* : RevSR 9 (1929) 17-42, 153-187 (cf. *Le dogme de la rédemption après s. Augustin*). — J. MARIC, *Nova formulae christologicae Leonis I Magni papae de Christi activitate interpretatio* : Bogoslovska Smotra 4 (Zagabria 1932) 433-470. — C. BURGIO, *Le ragioni dell'incarnazione secondo s. Leone Magno* : Studi Francescani 37 (1940) 81-94. — D. MOZERIS, *Doctrina s. Leonis Magni de Christo Restitutore et Sacerdote*, Mundelein (Illinois) 1940. — MELCHIOR A S. MARIA, *Maria's plaats in het verlossingswerk volgens St. Leo de Grote* : Standard van Maria 24 (1948) 2-16. — J.F. RIVERA, *San Léon Magno y la herejía de Eutiques desde el sínodo de Constantinopla hasta la muerte de Teodosio II* : RET 9 (1949) 31-58. — P. GALTIER, *S. Cyrille d'Alexandrie et s. Léon le Grand à Chalcédoine* : Chalkedon I, Würzburg 1951, 345-387. — M.J. NICOLAS, *La doctrine christologique de s. Léon* : RT 51 (1951) 609-660. — H. DENIS, *La théologie de l'ascension d'après s. Léon le Grand* (thèse dactyl.), Lyon 1959. — A. SPINDELER, *Papst Leo I über die Mitwirkung Marias bei der Erlösung* : MTZ 10 (1959) 229-234. — F. SPEDALIERI, *La madre del Salvatore nella soteriologia di S. Leone Magno* : Marianum 25 (1963) 27-38. — H. DIEPEN, *L'« Assumptus homo » patristique : 6. Agit utraque forma* : RT 64 (1964) 364-386. — LIÉBAERT, *Christologie* : Handbuch d. Dogmengeschichte III/1a, Fribourg 1965, 121 ss. — B. STUDER, *Consubstantialis Patri - consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand* : REAug 18 (1972) 87-115 (cf. SP XIII, TU 116, 286-294). — ID., *Il concetto di « consostanziale » in Leone Magno* : Aug 13 (1973) 599-607. — M. RIBER, *La reparación en san León Magno* (thèse), Rome 1973. — A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* I, Londres 1975[2], 526-539. — B. STUDER, *Soteriologie* : Handbuch d. Dogmengesch. III/2a, Fribourg 1978, 200-212.

Études sur l'ecclésiologie (y compris la liturgie et la spiritualité) : K. ESSER, *Das Kirchenjahr nach den Sermones Leos d. Grossen* (thèse dactyl.), Innsbruck 1934. — M. PELLEGRINO, *La dottrina del corpo mistico in s. Leone Magno* : SC 67 (1939) 611-615. — E.M. BURKE, *The Church in the Works of Leo the Great* : PSt, Washington 1945. — L. EIZENHOFER, *Das Opfer der Gläubigen in den Sermonen Leos des Grossen*, in F.X. ARNOLD-B. FISCHER, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Fribourg 1950, 79-107. — B. CAPELLE, *Valeur spirituelle du Carême d'après s. Léon* : QLP 35 (1954) 104-114. — I. CARTON, *Note sur l'emploi du mot « observantia » dans les homélies de s. Léon* : VC 8 (1954) 104-114. — A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Église latine des origines au XII[e] siècle, en particulier chez s. Léon le Grand*, Paris 1954. Réédition *(Prière, Jeûne, Charité)* 1985. — E. LUVELEY, *The doctrine of S. Leo the Great on the Ecclesiastical Forgiveness of Sin* (thèse), West Baden 1954. — HERVÉ DE L'INCARNATION, *La grâce dans l'œuvre de s. Léon le Grand* : RTAM 22 (1955) 17-55, 193-212. — F. BAJCER, *Ecclesiologia s. Leonis Magni ex epistulis desumpta* (thèse), Rome 1957. — R. DOLLE, *Un docteur de l'aumône, s. Léon le Grand* : VS 96 (1957) 266-287. — ID., *Les idées morales de saint Léon le Grand* : MSR 15 (1958) 49-84. — L.J. MCGOVERN, *The Ecclesiology of St. Leo the Great* (thèse), Rome 1957. — M.B. DE SOOS, *Le mystère liturgique*

d'après s. Léon le Grand, Münster 1958. — ID., *Présence du mystère du salut dans la liturgie d'après s. Léon :* EL 73 (1959) 116-135. — J. GAILLARD, *Noël : memoria ou mystère :* Maison-Dieu 59 (1959) 37-59. — F. HOFMANN, *Die Osterbotschaft in den Predigten Papst Leos des Grossen : Paschatis Sollemnia,* Fribourg 1959, 76-86. — G. HUDON, *La perfection chrétienne d'après les sermons de s. Léon :* Lex Orandi 26, Paris 1959. — V. DE ROSA, *Il digiuno liturgico nei sermoni di s. Leone Magno :* Annali del Pont. Ist. Super. di Scienze e Lettere « S. Chiara » 11 (1961) 19-91. — H. GEORGI, *Die Kirche als Abbild Christi nach Leo dem Grossen* (thèse dactyl.), Würzburg 1961. — G. VALDERRAMA, *San León Magno y la unidad de la Iglesia según la enciclica « Aeterna Dei Sapientia » :* StudiumAv 1-2 (1961/2) 305-321. — E. KŒP, *Die Sünde nach Leo dem Grossen* (thèse), Cologne 1962. — F. KÖNIG, *S. Leone Magno, dottore dell'unità della Chiesa :* Ang 39 (1962) 277-293. — P. MIKAT, *Die Lehre vom Almosen in den Kollektenpredigten Papst Leos d. Gr. :* Festschrift T. Michels, Münster 1963, 46-64. — J. WALDRAM, *Sacramentorum baptismi et confirmationis disciplina ac ritus secundum opera s. Leonis Magni* (thèse) Rome 1963. — J.A. PASCUAL, *El misterio pascual según san León Magno :* REV 24 (1964) 299-214. — M. PELLEGRINO, *Temi dominanti nei sermoni natalizi di S. Leone Magno :* Miscel. C. Figini, Milan 1964, 97-115. — A. CHAVASSE, *Les féries de Carême, célébrées au temps de s. Léon le Grand* (440-461) : Miscel. G. Lercaro I, Rome 1966, 551-557. — ID., *Le sermon III de s. Léon et la date de la célébration des Quatre-Temps de septembre :* RevSR 44 (1970) 77-84. — D. POLATO, *Aspetti di una teologia della carità nei sermoni di s. Leone Magno* (thèse), Padoue 1969. — C. COMPAGNA, *Il giorno del conferimento del batesimo in relazione al mistero celebrato nella teologia dei Padri :* Asprenas 18 (1971) 370-432. — F. MAYR, *Die kanonische Busse des 5. Jahrhunderts im Wandel* (thèse), Innsbruck 1972. — P.J. RIGA, *Penance in St. Leo the Great :* EglTh 5 (1974) 5-32. — G. POLO, *Maria nel mistero della salvezza secondo papa Leone Magno* (thèse), Vincence 1975.

Études sur le primat romain (y compris l'idée de Rome) : W. KISSLING, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium,* Paderborn 1921. — M. BOLWIN, *Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Grossen* (thèse dactyl.), Münster 1923. — K. VOIGT, *Papst Leo d. Gr. und die « Unfehlbarkeit » des oströmischen Kaisers :* ZKG 47 (1928) 11-17. — V. GLUSCHKE, *Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Grossen und seinen Zeitgenossen* (thèse), Rome 1938. — G.E. WILLWOLL, *La missione di Roma negli scritti di Leone Magno :* CC 93 (1942) 33-39, 152-159. — F.X. MURPHY, *Peter speaks through Leo :* PSt, Washington 1952. — G. CORTI, *Pietro, fondamento e pastore perenne della Chiesa. Il pensiero di S. Leone Magno e del suo tempo :* SC 85 (1957) 25-58. — P. STOCKMEIER, *Leo I. des Grossen Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik,* Munich 1959. — ID., *Imperium bei Papst Leo d. Gr. :* SP I, TU 78, Berlin 1961, 413-420. — W. ULLMANN, *Leo I and the Theme of Papal Primacy :* JThSt 11 (1960) 25-51. — J. OROZ RETA, *San León Magno, papa de la Romanidad :* Helmantica 13 (1962) 163-191. — ID., *S. Agustin y s. León Magno frente al destino de Roma :* Augustinus 9 (1964) 175-191. — G. ZANNONI, *De romanitate S. Leonis Magni :* Latinitas 3 (1964) 180-188. — G. MEDICO, *La collegialité épiscopale dans les lettres des pontifes romains du Ve siècle :* RSPT 49 (1965) 369-402. — A. TUILIER, *Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de s. Léon avec l'Orient :* ND 15 (1965) 53-67. — G.B. DALLA COSTA, *Concezione del Primato Papale nelle lettere dei Romani Pontefici della prima metà del V secolo* (thèse), Rome 1966. — C. BARTNIK, *L'interprétation théologique de la crise de l'empire romain par Léon le Grand :* RHE 63 (1968) 745-784. — V. MONACHINO, *Il patrocinio speciale di S. Pietro :* Greg 44 (1968) 75-96. — A.S. MCGRADE, *Two fifth century of papal primacy :* Studies in Medieval & Renaissance History 7 (Lincoln University 1970) 1-45. — V. FARAONI, *Il primato della sede di Pietro nei « Sermones » di S. Leone Magno :* Palestra del Clero 51 (1972) 727-734. — J.H. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee : V. Leo der Grosse über Konzilien und Lehrprimat des römischen Stuhles :* Theologie u. Philosophie 47 (1972) 358-401. — E. QUITER, *Der Papst ist Petrus. Ein bildhafter Vergleich, ein Anachronismus oder eine begründbare Identität? :* ThGl 62 (1972) 426-438. — A. KRÜMER, *Die Sedes Apostolica der Stadt Roms in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirche bis Leo I* (thèse), Fribourg-en-Brisgau 1975. — J. FELLERMAYR, *Tradition und Sukzession im Lichte des röm.-antiken Erbdenkens,* Munich 1979. — P.A. MAC SHANE, *La Romanitas et le pape Léon le Grand,* Paris, 1979 (fondamental pour les rapports avec la culture).

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS ET DES NOTIONS PRINCIPALES

TABLE DES MATIÈRES

TROISIÈME PARTIE

AMBROISE DE MILAN AMBROSIASTER ET NICETAS

QUATRIÈME PARTIE

LES TRADUCTIONS : JÉRÔME, RUFIN

CINQUIÈME PARTIE

LA POÉSIE CHRÉTIENNE

SIXIÈME PARTIE

SAINT AUGUSTIN

SEPTIÈME PARTIE

ADVERSAIRES ET AMIS D'AUGUSTIN

HUITIÈME PARTIE

LES ÉCRIVAINS DE LA GAULE
ET DE LA PÉNINSULE IBÉRIQUE

NEUVIÈME PARTIE

ÉCRIVAINS D'ITALIE JUSQU'AU PAPE LÉON LE GRAND

Publié également aux Éditions du Cerf

Jean QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*
Tomes I, II et III.

INITIATIONS AU CHRISTIANISME ANCIEN

Jean GAUDEMET, *Les Sources du droit de l'Église en Occident, du IIe au VIIe siècle*.

Michel TARDIEU, Jean-Daniel DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique*.

Tome I : *Histoire du mot « gnostique ». Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*.

A paraître

Charles PIETRI, *Les Inscriptions funéraires : des textes païens à l'épitaphe chrétienne*.

Louis HOLTZ, *Des sources manuscrites à l'édition patristique : méthodologie et pratique de l'édition critique*.

Gilles DORIVAL, Marguerite HARL et Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique à la patristique grecque*.

Jean-Claude FREDOUILLE, *L'Apologétique chrétienne latine*.

Tirée sur les presses de
Normandie-Impression à Alençon, Orne
Cette première édition de

Initiation aux Pères de l'Église, T. IV

a été achevé d'imprimer
le 15 janvier 1987

Dépôt légal : février 1987. N° éditeur 8081
N° imprimeur : 860926

Imprimé en France